REMO BODEI

GEOMETRÍA DE LAS PASIONES

MIEDO, ESPERANZA, FELICIDAD: FILOSOFÍA Y USO POLÍTICO



cfe

Traducción de
ISIDRO ROSAS

REMO BODEI

GEOMETRÍA DE LAS PASIONES

Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en italiano, 1991
Tercera edición en italiano
corregida y aumentada, 1992
Primera edición en español, 1995
Primera reimpresión, 1997

Título original:
Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico

ISBN 88-07-10150-5

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-4504-9

Impreso en México

A Gabriella
por muchas pasiones y razones

INTRODUCCIÓN

I

1. Por mucho tiempo las pasiones han sido condenadas como factor de turbación o de pérdida temporal de la razón. Signo manifiesto de un poder extraño para la parte mejor del hombre, lo dominarían, distorsionando la clara visión de las cosas y desviando la espontánea propensión al bien. Agitado, el espejo de agua de la mente se enturbiaría y se encresparía, dejando de reflejar la realidad e impidiendo al querer discernir alternativas para las inclinaciones del momento.

Obedecer el imperioso reclamo de los impulsos, rendirse a las lisonjas sinuosas de los deseos significaría abandonarse inermes a estados de ánimo imprevisibles y contradictorios, renunciar a la libertad, a la conciencia y al autocontrol en beneficio de un amo interior más exigente que los externos.

Frente a las múltiples estrategias elaboradas para extirpar, moderar o domesticar las pasiones (y, paralelamente, para conseguir el dominio sobre sí mismos, volviendo coherente la inteligencia, constante la voluntad, fuerte el carácter) aun parece lícito preguntarse si la oposición razón/pasiones puede dar cuenta de los fenómenos a que se refiere y si es justo, en general, sacrificar las propias 'pasiones' en nombre de ideales que podrían ser vehículo de infelicidad no motivada.

Cuando, al final de este libro, el camino concluido pueda ser observado a distancia —revelando de manera más clara su dirección— será posible constatar por líneas internas cómo "razón" y "pasiones" forman parte de constelaciones de sentido teórica y culturalmente condicionadas, aun cuando para nosotros sean familiares y ya difíciles de sustituir. "Razón" y "pasiones" son, pues, términos pre-juzgados, que es necesario habituarse a considerar como nociones correlativas y no obvias, que se definen recíprocamente (por contraste o por diferencia) sólo dentro de determinados horizontes conceptuales y de específicos parámetros valorativos. Las combinaciones y las configuraciones a que dan lugar son ciertamente múltiples y variadas; sin embargo, todas están subordinadas a la naturaleza de los movimientos y a los mapas mentales de partida.

En su base se encuentra el asunto por el que las pasiones representan "alteraciones" de un estado de otra manera neutro y no perturbado del

ánimo o de la habitual composición de los "humores" en el carácter de cada individuo. Se confunde así aquello que si acaso es el resultado histórico de esfuerzos tendientes a la imparcialidad y a la tranquilidad del ánimo con una premisa natural. Sin embargo, nada impide pensar las "pasiones" (emociones, sentimientos, deseos) como estados que no se añaden del exterior a un grado cero de la conciencia indiferente, para enturbiarla y confundirla, sino que son constitutivos de la tonalidad de cualquier modo de ser físico y hasta de toda orientación cognitiva. ¿Por qué no concebirlas, pues, como formas de comunicación tonalmente 'acentuada', lenguajes mímicos o actos expresivos que elaboran y transmiten, al mismo tiempo, mensajes vectorialmente orientados, modulados, articulados y graduables en la dirección y en la intensidad?

Las pasiones preparan, conservan, memorizan, reelaboran y presentan los 'significados reactivos' más directamente atribuidos a personas, cosas y acontecimientos por los sujetos que los experimentan dentro de contextos determinados, cuyas formas y metamorfosis evidencian. Dejan en realidad que sea la "razón" misma —a posteriori presentada como provisionalmente arrollada y seducida— la que establezca el objetivo y el alcance de su acción, individuando los objetos sobre los cuales irrumpir, midiendo el punto en que detener el ímpetu, dosificando la virulencia de actitudes disipativas.

De la eventual verificación de una semejante hipótesis podrían desprenderse algunas importantes consecuencias. Quedaría, en particular, endeble la idea de una energía íntimamente opaca e inculta para someter y disciplinar. La pasión aparecería de esta manera como la sombra de la razón misma, como una construcción de sentido y una actitud ya íntimamente revestida de una propia inteligencia y cultura, fruto de elaboraciones milenarias, mientras la razón se manifestaría, a su vez, 'apasionada', selectiva y parcial, cómplice de aquellas mismas pasiones que dice combatir. Se descubriría así lo inadecuado del concepto de pasión entendida como mero enceguecimiento. Esto volvería menos plausible tanto su demonización, como el consiguiente llamado al exorcismo y a la sumisión de ella (simétricamente, sin embargo, también su exaltación como opuesto especular de la razón). Se volverían por lo tanto desenfocadas y parcialmente infundadas las recurrentes, austeras figuras de la razón como "auriga", "pastor", domador y educador de las pasiones (del alma y del cuerpo, del espíritu y de la carne).

Presuponer energías salvajes y andando a ciegas en la oscuridad ("pasiones"), que deberían ser dirigidas y frenadas por una instancia ordenadora iluminada ("razón"), significa a menudo, en efecto, prefigurar una justificación polémica para reprimirlas o canalizarlas. Decretando la peligrosidad y la incapacidad para guiarse a sí mismas, negándoles una

orientación intrínseca y discernimiento, se legitima automáticamente la licitud de delegar a la inflexible potencia imperial o a la persuasiva severidad paternalista de la "razón" intervenciones externas de censura y de tutela correctiva.

Si precisamente se quiere permanecer en el ámbito conceptual de una dualidad entre razón y pasiones, sería necesario por lo menos —dejando a los tiempos largos la elaboración de un nuevo léxico y una nueva sintaxis de sus relaciones— abandonar la imagen de esta relación como arena de la lucha entre lógica y ausencia de lógica (entre orden y desorden, transparencia y oscuridad, ley y arbitrio, unidad monolítica de la "razón", que no es otra cosa que el nombre para una familia de estrategias diferentes, y pluralidad de las pasiones). Se podrá interpretar esta relación, si acaso, como conflictividad entre dos lógicas complementarias, que operan según el esquema de "ni contigo, ni sin ti". Ligadas por una solidaridad antagonista, ellas operarían según estructuras de orden funcionalmente diferenciadas e incongruentes, justificables (cada una al respectivo nivel) con referencia a principios propios, de cuya contraposición nacen los puntos graves y las fluctuaciones del querer, junto con el sentido de ineluctable pasividad, de acción preterintencional y de involuntaria impotencia que parecen definir la "pasión". Conocer las pasiones no sería otra cosa que analizar la razón misma a 'contrapelo', iluminándola con su misma presunta sombra.

2. A pesar de todo, las pasiones no se reducen sólo a conflicto y a mera pasividad. Ellas tiñen el mundo de vivos colores subjetivos, acompañan el desarrollo de los acontecimientos, sacuden la experiencia de la inercia y de la monotonía, dan sabor a la existencia a pesar de las incomodidades y los dolores. ¿Valdría la pena vivir si no probásemos alguna pasión, si tenaces e invisibles hilos no nos atasen con fuerza a cuanto —por diverso título— nos llega al 'corazón', y cuya pérdida tememos? La total apatía, la falta de sentimientos y de re-sentimientos, la incapacidad de alegrarse y de entristecerse, de estar 'llenos' de amor, de cólera o deseo, la misma desaparición de la pasividad, entendida como espacio virtual y acogedor para la presentación del otro, ¿no equivaldría tal vez a la muerte?

El descubrimiento de la positividad de las pasiones es bastante reciente; tuvo lugar sobre todo en la edad contemporánea, en un periodo que siguió a aquel explícitamente examinado en el presente volumen. Y aunque Kant persista en considerarlas un "cáncer de la razón", Descartes y Espinosa mientras tanto ya han motivado el rol, los economistas exaltado la función civilizadora y los románticos proclamarán dentro de poco la irrenunciabilidad. Invirtiendo las preocupaciones

precedentes, se llega incluso (desde finales del siglo XVIII) a temer el irreversible debilitamiento o la virtual desaparición. Al menos desde el tiempo de Stendhal o de Tocqueville, se viene por ello denunciado sistemáticamente el eclipse de las grandes y nobles pasiones a causa del predominio del cálculo egoísta, de la vanidad individual y, sobre todo, de la creciente seguridad de la vida. Asumiéndose progresivamente la tarea de tutelar al individuo en los momentos críticos de la existencia (nacimiento, infancia, vejez y enfermedad), y haciéndose cargo de resarcirlo, según justicia, frente a las ofensas padecidas —esto es, prohibiéndole todo involucramiento en espirales de venganza privada—, el Estado, en un cierto modo, se arrogaría el monopolio legítimo de algunas de las pasiones más fuertes y exclusivas. La ausencia de pasiones, y no la pasión misma, se vuelve ahora el verdadero pecado.

La expansión de la racionalización habría —se dice— secado la fuente de las emociones, refrenando la tendencia hacia un "corazón más grande" y dispersando las energías con que la vida misma se renueva. Comenzaría, aun políticamente, la era de la mediocridad, del progresivo encerramiento del individuo en sí mismo, de la reducción de la intensidad y del alcance de las relaciones humanas afectivamente cargadas de sentido y de valor implicante. Al enrarecimiento de los arranques generosos y de las tendencias heroicas correspondería la abundancia de las "pasiones mezquinas" y de los deseos flojos, a menudo el triunfo de las muchedumbres y del vulgo.

Independientemente de las intenciones de su autor, un apólogo expresa eficazmente tal presunta condición:

> Una manada de puerco espines, en un frío día de invierno, se apretujaron juntos, para protegerse, con el calor recíproco, de quedar entumecidos. Sin embargo, muy pronto sintieron las espinas de cada uno; el dolor los obligó a alejarse de nuevo el uno del otro. Luego, cuando la necesidad de calentarse los llevó de nuevo a estar juntos, se repitió aquella desdicha; de modo que se movían inquietos de allá para acá entre dos males, hasta que encontraron una moderada distancia recíproca, que representaba para ellos la mejor posición.[1]

Incapaces de quitarse los aguijones (o espantados por la idea de que una eventual renuncia a ellos los deje más vulnerables), los hombres serían empujados hacia la "tierra de frontera entre soledad y comunidad" recordada por Kafka. Estipularían así sin cesar míseros compromisos entre la dolorosa lejanía y la hirsuta promiscuidad. Capturados

[1] A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II, cap. 30, párr. 6, en *Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden*, Zurich, 1977, vol. X, p. 708, trad. it.: *Parerga e paralipomena*, Turín, 1963, pp. 1395-1396.

entre el calor y el hielo, se contentarían con relaciones tibias con los demás y consigo mismos. Una soportable infelicidad o una felicidad banal serían el resultado de este paralelogramo de fuerzas atrayentes y repelentes.

3. El mundo contemporáneo —se sigue repitiendo también hoy— está precisamente caracterizado por la obstrucción del deseo, por la indiferencia recíproca y por el individualismo de masa, que marcaría el paso del *homo hierarchicus* de las sociedades de casta y de orden al *homo aequalis* que se ha afirmado en las civilizaciones de Occidente.[2] Rechazando el contacto directo y la completa separación de los otros, tal 'justo medio' habría conducido al marchitamiento emotivo y a la desaparición de la solidaridad. Venida a menos la necesidad de ser partícipes de las vicisitudes colectivas, se secaría de raíz el sentido de pertenencia a la comunidad. La razón, habiéndose hecho calculadora o 'instrumental', se alejaría así de las pasiones y de los sentimientos, ya narcotizados.

En el segundo libro de *La democracia en América* (1840), Tocqueville ha sido uno de los primeros en diagnosticar tales síntomas. Su tesis es que los Estados Unidos representan sólo la anticipación de una forma de vida destinada a propagarse en todo el planeta, el espejo en que Europa puede ya mirar el propio futuro. El nuevo régimen de las pasiones y de los deseos viene ligado por él a una permanente insatisfacción, que busca calmarse mediante la búsqueda obsesiva de "bienes materiales". Él sigue con esto aquel impulso adquisitivo que —de Platón en adelante— había sido a menudo condenado como típico de la parte más baja del alma y de los estratos más despreciables de la comunidad.

En una Europa marcada por la existencia de barreras sociales infranqueables, la "pasión" generalizada por el bienestar no viene sin embargo todavía advertida en toda su virulencia. Los aristócratas y los ricos gozan de tal bienestar como si les fuese debido simplemente; los pobres continúan percibiéndolo como objetivo de tal manera al margen del propio alcance que difícilmente se atreven a imaginárselo. El enorme desnivel de la escala jerárquica inhibe, en los escalones inferiores, vigorosas aspiraciones a la igualdad y al cambio de las condiciones de existencia. El deseo se bloquea en metas fácilmente alcanzables o se proyecta al infinito en la espera de una felicidad celeste como recompensa por los sufrimientos y las privaciones sufridos.

[2] *Cfr.* G. Lipovetski, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, París, 1963, y L. Dumont, *Essai sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie de la modernité*, París, 1983 (sobre las posiciones de Dumont, véase A. Renaud, *L'ère de l'individu*, París, 1989, pp. 69-112).

En la joven democracia estadunidense, la prosecución incontenible de la igualdad se apoya en cambio en la emulación y en la intolerancia de las distinciones de grado, en la carrera hacia el éxito y en la hipertrofia del deseo adquisitivo, pasión que corre el riesgo de sofocar a cualquier otra. Sólo que lejos de conducir a la felicidad, tal ansia exclusiva parece a Tocqueville veteada de sutil melancolía: en su "honesto materialismo", los estadunidenses pensarían más en los bienes de que todavía no disponen y en la brevedad del tiempo para gozarlos que en el goce efectivo.

En la esperanza de sosegar esta "extraña inquietud" y de garantizar mejor la búsqueda de la felicidad, se confiarían por tanto a un dulce despotismo, que (al precio de la manipulación de los deseos y del mantenimiento de los ciudadanos en un estado de perpetua minoridad política) permitiría a todos situarse en un universo social en que cada uno cree estar —como el sol— en el centro de un sistema ptolemaico múltiple:

> Veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que no hacen más que dar vuelta sobre sí mismos, para procurarse pequeños y vulgares placeres con que sacian su ánimo. Cada uno de estos hombres vive por cuenta suya y es extraño al destino de todos los demás: los hijos y los amigos constituyen para él toda la raza humana; en cuanto al resto de los conciudadanos, él vive a su lado pero no los ve; los toca pero no los siente; no existe sino en sí mismo y para sí mismo.

Políticamente "atormentados por dos pasiones contrastantes", apremiados entre "la necesidad de ser guiados y el anhelo de permanecer libres", los estadunidenses no logran decidirse definitivamente ni por la dependencia, ni por el autodominio. El aislamiento recíproco se resuelve en esencial parálisis de la voluntad y —de nuevo— en tibieza emotiva, mientras la incierta satisfacción de la necesidad de seguridad se paga con una esencial apatía y con la renuncia del pensamiento autónomo:

> Por encima de éstos se yergue un poder inmenso y tutelar, que se encarga por sí solo de asegurarles el goce de los bienes y de velar por su suerte. Es absoluto, minucioso, sistemático, previdente y apacible. Se asemejaría a la autoridad paterna si, como ésta, tuviese la finalidad de preparar a los hombres para la edad viril, mientras no busca sino mantenerlos irrevocablemente en la infancia; está contento de que los ciudadanos se distraigan con tal de que no piensen sino en distraerse. Trabaja con gusto para su felicidad, pero quiere ser el único agente y el único árbitro; provee a su seguridad, prevé y garantiza sus necesidades, facilita sus placeres, guía sus asuntos principales, dirige su

industria, regula sus sucesiones, reparte sus herencias; ¿por qué no debería quitarles totalmente el fastidio de pensar y la fatiga de vivir?[3]

Los escenarios siguientes se han revelado mucho más variados de cuanto Tocqueville, con sus agudas y casi proféticas anticipaciones, pudiere prever. Del mismo modo, algunos presupuestos ideológicos, antes invisibles pues se hallaban amalgamados en sus análisis y narraciones, se han vuelto transparentes desincorporándose con el tiempo de ellas. Pero las ideas de Tocqueville constituyen para siempre un testimonio precioso: representan el indicio de una insatisfacción difundida y durable en lo que respecta a la tendencia (considerada incontenible en las democracias contemporáneas) que impulsa simultáneamente a los individuos hacia un incremento del deseo adquisitivo y hacia una aridez complementaria de las pasiones juzgadas dignas de ser experimentadas.

II

1. Que el 'impulso adquisitivo' haya progresivamente tomado vigor, hasta hacerse familiar de manera vigorosa entre los habitantes de muchas zonas del mundo y llegar a los niveles actuales, es un hecho puesto a los ojos de todos. Pero, al margen de frecuentes juicios moralistas y de rápidas tomas de posición, no parece, generalmente, que al fenómeno se le haya dedicado (en esta óptica) la atención que merece. Resulta, en particular, insuficiente el estudio de su incidencia sobre la estadística y la dinámica de pasiones y deseos. Muy poco se conoce luego sobre la arquitectura de las jerarquías interiores del 'alma' y sobre sus transformaciones. Apenas algo más sobre los comportamientos externos, más fácilmente dignos de notar.

Algunos fenómenos —presentados aquí didácticamente— servirán para ilustrar aquello que se intenta y a sugerir la idea de otros eventuales recorridos de búsqueda que prolonguen sumariamente aquellos aquí emprendidos. Considérense, por ejemplo, los efectos perturbadores (aun cuando en un principio subjetivamente poco advertidos) que han sido provocados en la vida cotidiana por una economía orientada a los consumos. Para evocarlos bastan dos imágenes familiares, vueltas típicas del paisaje urbano: los grandes almacenes y los aparadores. Siete años antes de la muerte de Tocqueville, en 1852, Arístides Boucicault abre en París un negocio llamado Bon Marché, que presenta novedades revoluciona-

[3] *Cfr.* A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, en *Oeuvres complètes*, bajo la dirección de J.-P. Mayer, París, 1951*ss.*, t. I, vol. II, trad. it.: *La democrazia in America*, en *Scritti politici*, al cuidado de N. Matteucci, Turín, 1968-1969, vol. II, pp. 812-813.

rias: ahí se almacena una colosal cantidad de mercancías vendidas a precios unitarios relativamente reducidos (para ganar sobre todo según la cantidad); se introduce el sistema de precios fijos al detalle, eliminando el regateo y asegurando a todos un igual tratamiento; se instaura la regla de la devolución de los productos comprados, a cambio de otra mercancía o de dinero contante; se permite y se alienta finalmente el libre acceso a los locales de venta de los potenciales clientes, sin imponer alguna obligación de compra.[4] De este modo, las tentaciones se distribuyen y se multiplican en el espacio y en el tiempo, mientras las oportunidades de adquisición se concentran: los grandes almacenes "han democratizado el lujo",[5] exponiendo a los clientes a la seducción de necesidades suplementarias inducidas y provocando en ellos reacciones síquicas en cadena. En estos negocios y en los *passages* que se les asocian, "los clientes se sienten masa" y entran en comunicación de manera anónima con los objetos de sus deseos (¡existía en París también un *Pasagge du désir!*).[6]

Exactamente medio siglo después, este poder de fascinación se extiende también a los transeúntes, involucrando a aquellos que no tienen intención o necesidad de entrar en una gestión comercial. En 1902, el francés Foucault descubre en efecto un método para producir placas de vidrio de grandes dimensiones (resolviendo una serie de problemas causados por la fragilidad del material en relación con el peso, por la escasa resistencia en caso de cambios de temperatura y por la persistente opacidad). Nacen así las amplias vitrinas, los escaparates de mercancías separadas de sus virtuales compradores sólo por una barrera invisible, pero muy real.[7] El "oscuro objeto del deseo" se vuelve, a la letra, transparente, mientras su ser visible y —en apariencia— al alcance de la mano se vuelve común e intensifica, al mismo tiempo, todo deseo adquisitivo, que consume no sólo mercancías, sino también, más en general, la misma vida.

[4] *Cfr.* H. Pasdermadjian, *The Department Store: Its Origins, Evolution and Economics*, Londres, 1954, pp. 3-4; R. Sennett, *The Fall of the Public Man*, Nueva York, 1974, pp. 141*ss.*; y M. B. Miller, *The Bon Marché: Bourgeois Culture and the Department Store, 1869-1920*, Princeton, 1981.

[5] Es ésta la idea de Zola en las *Notes de travail sur les grand magasins* (como lo es también en el *Au bonheur des dames*); *cfr.* H. Pasdermadjian, *op. cit.*, p. 125. Más en general, *cfr.* R. H. Williams, *Dream World: Mass Consumption in Late Nineteenth-Century France*, Berkeley, 1982, pp. 67-68; 198-199 y 315-316.

[6] *Cfr.* W. Benjamin, "Passagen, magasins de nouveautés, calicots", en *Das Passagenwerk*, en *Gesammelte Schriften*, vol. v, 1, Francfort, 1983, pp. 98*ss.*; trad. it.: "Passages, magasins de nouveautés, calicots", en *Parigi, capitale del XIX secolo*, Turín, 1986, pp. 92*ss.*

[7] *Cfr.* J. Fourastié, *The Causes of Wealth*, Glencoe, Ill., 1959, p. 107, y D. Bell, *Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, 1976, p. 86.

2. En el pasado no era así. La moral y la costumbre han enseñado durante milenios sobre todo a moderar los deseos. La *pleonexia*, ansia insaciable de posesión, representaba el pecado mortal de la ética clásica. La técnica puesta en acto para rechazarla consistía en disminuir el umbral de las pretensiones de los individuos más bien que elevar el de sus expectativas, según un precepto expresado concisamente por un filósofo estoico: "interrogado para saber cómo se podría llegar a ser ricos, Cleante respondió: 'si se es pobre de deseos'".[8]

No hace mucho que, en nuestras culturas, esta actitud ha sido limitada y en parte removida, modificando profundamente la conducta de miles de millones de hombres, transformándolos casi en 'mutantes' respecto a las costumbres y a los sistemas de valores del pasado. Con el término virtual —para una cantidad considerable de ellos— de la escasez de algunos recursos fundamentales y con la aspiración de los excluidos a conseguir análogas ventajas, los deseos primero reprimidos, sublimados o denigrados se liberaron en parte de los anteriores vínculos, volviendo menos llamativas u obligantes las exigencias de autocontrol. El consumo mismo de bienes visibles e invisibles —prerrogativa permanente de *élites* restringidas— y su relativa abundancia a costos generalmente afrontables modificaron la composición y la orientación de los deseos y ampliaron, también en el plano de lo imaginario, el abanico de los posibles.[9]

[8] Stobaeus, *Florilegium*, 95, 28. Una posición análoga —que por lo demás se ha difundido siempre— se puede encontrar cerca de tres siglos antes del nacimiento del estoicismo en la *Regla celeste* de Lao-Tse:

No hay culpa mayor
Que condescender a los antojos.
No existe mal mayor
Que el de no saberse contentar.
No hay daño mayor
Que nutrir el ansia de adquirir.

También Pascoli, queriendo tejer el elogio de Zi'Meo, de un hombre honesto de Castelvecchio, así lo describe en la poesía homónima: "Goza de lo poco y no sepas de lo mucho".

[9] El énfasis puesto sobre la adquisición y sobre el consumo no encuentra sin embargo explicación exclusivamente en el plano de la actividad económica. Sin considerar el hecho de que existe búsqueda de consumo de experiencias, de felicidad, de relaciones sexuales, etc., las cosas se vuelven parte de un nuevo sistema comunicativo, símbolos que intercambian informaciones sobre el rol social y sobre el arte combinatorio de los gustos individuales, factores de distinción, de estatus económico y cultural dentro de una uniformidad que tiende inevitablemente a recrearse, estimulando a su vez el nacimiento de nuevas distinciones (además de los clásicos análisis de Simmel sobre la moda, *cfr.* M. Douglas y B. Isherwood, *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*, Londres, 1979, trad. it.: *Il mondo delle cose*, Bolonia, 1984, y L. Leonini, *L'identità smarrita. Il ruolo degli oggetti nella vita quotidiana*, Bolonia, 1988; y, para la búsqueda de distinción cultural a través de objetos de arte o de prestigio, a menudo *kitsch*, M. Thompson, *Rubbish Theory*, Oxford, 1979, y P. Bourdieu, *La distinction*, París, 1979, trad. it.: *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bolonia, 1983, en particular pp. 18*ss.* y 278*ss.*). Por esto, en lo que

La indigencia material y espiritual había lanzado a la gran mayoría de los hombres (sobre todo a aquellos menos protegidos de las intemperies de la existencia) a merced de las pasiones más tumultuosas o gélidas, de las esperanzas más exaltadas o de la resignación más oscura. La economía política, que aspira a la "riqueza de las naciones" y también a la satisfacción de necesidades cada vez menos urgentes, va más allá de las columnas de Hércules de la antigua *pleonexia*. De esta manera cambia, implícitamente, los confines de la limitación o de la autolimitación de los deseos, provocando cambios radicales en su organización, puesto que no tiende simplemente a satisfacerlos, sino a multiplicarlos.[10]

Paralelamente al surgimiento de la economía política, las pasiones comienzan a distinguirse de manera más clara por los intereses.[11] Vienen así divididas —quizás implícitamente— en "calmadas", como las llamaba Hume (o "frías", esto es, tranquilas, permeables a la racionalidad y compatibles con una estructura de orden: los intereses, precisamente), y "agitadas" o "calientes" (esto es, normalmente litigiosas, hirvientes, rebeldes a la razón y a la voluntad, o bien delicadas, pero vagas, humorales, inconsistentes).

La economía política se define también gracias a una interpretación de este corte neto que atravesaría el cuerpo de las pasiones. Se funda en efecto en un 'como si', sobre la hipótesis de que los hombres, en la prosecución de la maximización del propio interés, se comportan siempre de

respecta a los bienes por adquirir y a los consumos se desarrolla una compleja "estrategia del deseo", que mira por lo general a la gratificación inmediata y no demasiado diferida (cfr. E. Dichter, *The Strategy of Desire*, Nueva York, 1960, trad. it.: *La strategia del desiderio*, Milán, 1963, y, para algunos aspectos de creatividad publicitaria, A. Testa, *La parola immaginata*, Parma, 1988).

[10] Una potente retórica está ahora claramente en acción a través de la publicidad comercial, que da forma a los deseos y establece los rituales del consumo, esfumando en la imaginación los límites entre realidad y sueño a ojos abiertos. Para la historia de este moderno arte de la persuasión, que se desarrolla sobre todo en los Estados Unidos y que sería estudiado también bajo el perfil filosófico, véanse los siguientes textos (que señalo con alguna abundancia, porque, siendo 'excéntricos' respecto de intereses culturales dominantes, no sería fácil individuarlos): N. Harris, "The Drama of Consumers Desire", en *Yankee Enterprise: The Rise of the American System of Manufactures*, al cuidado de O. Mayr y R. C. Post, Washington, D. C., 1981, pp. 189-216; S. y E. Ewen, *Channels of Desire: Mass Images and the Shaping of American Consciousness*, Nueva York, 1982; D. Pope, *The Making of Modern Advertising*, Nueva York, 1983; T. J. Jackson Lears, "From Salvation to Self-Realization. Advertising and the Therapeutic Roots of the Consumer Culture, 1880-1930", en *The Culture of Consumption*, al cuidado de R. Wightman Fox y T. J. Jackson Lears, Nueva York, 1983, pp. 3-38; M. Schudson, *Advertising, the Uneasy Persuasion: Its Dubious Impact on American Society*, Nueva York, 1984; y R. Marchand, *Advertising the American Dream. Making Way for Modernity, 1920-1940*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1986.

[11] *Cfr.*, para algunos aspectos, las conocidas tesis de A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, 1977, trad. it.: *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milán, 1990.

manera egoístamente racional, volviendo con esto previsible, en línea de principio, el curso de su conducta. Junto a dos ulteriores elementos de inteligibilidad intrínseca —la naturaleza no elástica de las necesidades[12] y los mecanismos homeostáticos del mercado—,[13] es precisamente la elección de campo en favor de las pasiones tranquilas o frías lo que permite a la economía política del siglo XVIII asumir el estatuto de ciencia.

También la moral, simétricamente, se basa en un 'como si' (en las circunstancias dadas bastante más improbable que el primero): esto es, que los hombres se comporten entre sí según criterios dictados por sentimientos de benevolencia y de altruismo, lamentablemente no susceptibles de una generalización tal que los vuelva objeto de una ciencia rigurosa, como en el caso del egoísmo para la economía política.[14]

La otra mitad de las pasiones —las "calientes" o "agitadas"—, vaciada de cualquier atributo de racionalidad, es así rechazada (y no sólo por la economía política, sino también por los diversos desarrollos de la ética y de la costumbre) en el campo gravitacional débil de la emoción o de la "irracionalidad" en general. Asume rasgos sentimentales y turbios, pero sin contener pasiones inteligentes capaces de comprenderse a sí mismas. La fatal consecuencia es que las pasiones agitadas se vuelven ahora más ciegas, mudas y abatidas, reducidas a puro movimiento del ánimo —a e-moción, precisamente—, emparedadas en la esfera privada

[12] Sobre las necesidades en cuanto exigencias 'objetivas', poco plásticas, ineludibles y que requieren además opciones rigurosamente prioritarias, *cfr.* G. Thomson, *Needs*, Londres y Nueva York, 1987.

[13] La reglamentación del mercado acontece en el siglo XVIII, de Cantillon a Smith, a través de un modelo teórico que toma en cuenta los eslabones de retroacción, de los automatismos del *feed-back*. Si, por ejemplo, en una ciudad o en una calle hay demasiados vendedores de cabello de hombre respecto de la demanda, algunos serán obligados a cerrar; si, por el contrario, son muy pocos, otros abrirán bodega; *cfr.* O. Mayr, "Adam Smith and the concept of the Feedback System", en *Technology and Culture*, XII (1971), pp. 1-22.

[14] Aunque tal división entre pasiones tranquilas y agitadas (o frías y calientes) se consolide con el triunfo de la economía política como ciencia, sería sin embargo equivocado atribuirla directamente a Adam Smith, reduciendo su posición a aquella de un defensor del egoísmo en el terreno económico y de la simpatía o de la benevolencia en el moral (esto es, contraponiendo *La riqueza de las naciones* a la *Teoría de los sentimientos morales)*. Se olvida que el amor propio, el *self-love*, está en la base tanto del egoísmo como de la simpatía y que los intereses son en realidad un concentrado de las pasiones; *cfr.* J.-P. Dupuy, "L'individu libéral, cet inconnu: d'Adam Smith à Friedrich Hayek", en *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, París, 1988, pp. 98-99. Para el mismo Hume, además, la oposición entre pasiones egoístas y benevolentes no funciona de hecho:

> Un hombre no está más interesado cuando busca la propia gloria que cuando desea la felicidad de su amigo; ni uno está más desinteresado cuando sacrifica su tranquilidad y su bienestar al bien público que cuando se fatiga por la satisfacción de la avaricia o de la ambición.

(D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, en *Philosophical Works*, Londres, 1882 [reed.: Aalen, 1964], trad. it.: *Ricerca sull'intelletto umano*, en *Opere*, Bari, 1971, vol. II, p. 13 n.)

de la intimidad o llamadas a sostener estereotipos difundidos, como aquel de la mujer (cuyo hábitat interno es identificado en el 'caliente' mundo de la afectividad pobre de razón, en contraste con el universo de la lógica masculina, que constituiría el opuesto especular) o de la multitud (que estaría dominada alternativamente por pasiones incandescentes de esperanza y exaltación o por gélidos sentimientos de miedo y resignación, pero siempre y de cualquier modo por estados de ánimo fluctuantes).[15]

El orden parece por esto reinar sólo entre las pasiones tranquilas o frías adoptadas por la economía política o por la razón calculadora, mientras las otras pasiones parecen crecer selváticas y bravías (sería mejor decir, de cualquier modo, no suficientemente cuidadas, incluso porque falta una cultura de las pasiones, una 'educación sentimental' suficientemente adecuada y difundida a la cual someterse, que esté también lejanamente a la par con la 'civilización de la razón').

Los fenómenos conocidos bajo el membrete de *Sturm und Drang*, de "romanticismo", de "filosofías de la vida" o de "irracionalismo" se pueden leer también como formas de hipercompensación frente a la formación de un bloque de alianzas entre pasiones frías o egoístas y razón, que precisamente ha selvatizado y exasperado las pasiones abandonadas por la racionalidad.

3. Se diría que tanto las pasiones frías como las calientes, tanto las instantáneas y explosivas (como la ira) cuanto las de larga duración y tenaces (como el rencor) están actualmente cediendo un espacio siempre mayor a los deseos, esto es, a las pasiones de espera dirigidas a bienes o a satisfacciones imaginadas en el futuro. Se afirman y se propagan de esta manera proyecciones inconmensurables, incalculables, fugaces e indeterminadas de deseo: fantasías de satisfacción individual, ya no detenidas por diques bastante sólidos de contención externa o por esfuerzos convencidos de autocontrol; expectativas no ulteriormente ancladas a ideales de medida (reflejo del orden cósmico o mandamientos establecidos por la voluntad de Dios); proyectos ya no polarizados hacia la búsqueda explícita de un presunto fin último o del "sumo bien".

Más que asintóticos (en vía de aproximación a su objetivo, sin poder jamás alcanzarlo definitivamente), estos deseos son insituables, están

[15] Vuelve a aparecer hoy tímidamente la tendencia a atribuir a las "emociones" (en cuanto compuestas de creencia, valoración y sentimiento) también un lado indirectamente cognitivo; *cfr.* R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass., 1987; P. Greenspan, *Emotion and Reason, An Enquiry into Emotional Justification*, Nueva York, 1988, y *Affetti, natura e sviluppo delle relazioni interpersonali*, al cuidado de M. Ammaniti y N. Dazzi, Bari, 1990.

en un 'otro lugar' nunca plenamente identificable a no ser a costa de la destrucción de los placeres de espera. No miran tanto a la satisfacción en sí de impulsos o necesidades específicos, cuanto a indistintas aspiraciones de felicidad suscitadas por cualquier ocasión o pretexto (la felicidad, cumplimiento improgramable e indeterminado de deseos, parece ser en este caso complementaria de la angustia, como miedo sin objeto). Íntimamente imprevisibles, evanescentes y 'oportunistas', ya no circunscritos a la explosión imprevista de la emoción o a la duración de las pasiones metamorfoseadas en rasgos del carácter, se insertan por definición en la perspectiva del futuro.

El deseo conserva así —ulteriormente multiplicada, diversificada y ramificada— su naturaleza clásica de ansia por ver quién o qué no está aún en nuestra presencia.[16] En cuanto depende luego de una ausencia constitutiva del objeto, de un vacío o de un fantasma, él remite por norma a la dimensión de las esperanzas actualizables, cuya realización está condicionada por dos factores objetivos, por "filtros" (físicos, económicos, jurídicos o sicológicos) que restringen los campos de las posibilidades y de las expectativas.[17] El deseo se insinúa así dentro de los pliegues de una agenda temporal elástica, articulada según vencimientos no estrictamente vinculantes. Más bien: cuanto más el futuro es considerado disponible, tanto más aumenta la movilidad de los procesos sociales, tanto menos los deseos se vuelven sometibles al dominio represivo o a las astucias de aquella misma "razón" que buscaba obligar a la obediencia las pasiones más estáticas y que se juega ahora a través de hábiles sistemas de 'by-pass', que evitan los negligentes controles. Tal situación vuelve actualmente más difícil tanto comprender como controlar la hipertrofia de los deseos: en efecto, no ha sido propuesta una adecuada solución teórica, ni organizada una eficaz "policía".[18]

Mientras las pasiones tienen un carácter de relativa fijeza o de apego viscoso a su objeto, tales deseos se presentan en cambio como esencialmente inquietos, incapaces de cristalizarse. Desvinculados del estricto control de la razón y de la voluntad, más cercanos a los sueños a ojos abiertos que a los cálculos y a las decisiones ponderadas, están también

[16] *Cfr.* Cic., *Tusc.*, IV, 12: *libido eius, qui nondum adsit, videndi*, y *cfr. ibid.*, IV, 14.

[17] *Cfr.* J. Elster, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge, 1989, pp. 13-21. Deseos y posibilidad parecen condicionarse recíprocamente, de modo que a una ampliación del *opportunity set* corresponde un alargamiento del compás de los deseos y viceversa.

[18] Es esto, incidentalmente, uno de los motivos por los cuales la política está operando cada vez menos en términos de organización racional de los intereses o de represión y manipulación de las pasiones, y cada vez más en los de *reshaping* o remodelamiento constante y actualizable de la inconmensurabilidad de los deseos y de sus objetos (y esto tanto en el registro de lo real como de lo imaginario).

más expuestos a ilusiones y desilusiones, que no impiden, sin embargo, el incesante retoñar también de los troncos eventualmente dañados o cortados (aunque el número mismo de las expectativas pueda producir efectos de inflación síquica tales que debiliten el temple de los individuos y generen en ellos un deseo de segundo orden, esto es, el deseo de probar efectivamente deseos).

Se pasa de la lógica relativamente calculable y previsible de los intereses o de las técnicas de encadenamiento represivo de las pasiones a la firme promoción de inciertos pero muy potentes deseos. En concomitancia con el logro de los mecanismos de inhibición, de disminución y de dilación de los deseos, también el trabajo —hegelianamente entendido como "apetito mantenido a freno"— tiende por contragolpe a perder la propia anterior centralidad ética y social: de valor-clave, que atribuye dignidad al *homo faber* y legitima los criterios de asignación de los recursos, vuelve a ser para muchos, según la etimología de *travail* sugerida por algunos (que, si no es verdadera, es ingeniosa), sobre todo *tripalium*, instrumento de tortura.

Una 'moral sumergida', anclada en la continua renegociación entre deseos en parte amorfos, opciones ponderables de costos y beneficios y planes de vida racionalmente argumentables, tiende a apoyar y en parte a subrogar las residuales éticas oficiales, siempre conectadas a reglas relativamente rígidas. Los deseos, ya de por sí dependientes de la incertidumbre del futuro, asumen una fisonomía todavía más indecisa a causa de la aceleración padecida por el tiempo histórico, que introduce ritmos más rápidos en la rectificación de sus contornos y en la reformulación de sus objetivos (que pueden, en algunos casos, volverse más modestos). El frecuente recurso a motivaciones 'narcisistas' —entendiendo la expresión en el sentido de la probada incapacidad de distinguir adecuadamente entre las proyecciones de los propios deseos y la 'realidad' en que se nos refleja— añade al obrar ulteriores elementos de incertidumbre.

Y si antes la tradición proponía variantes de un modelo de individualidad compacta, íntegra y a todo relieve, en las últimas décadas ha parecido que predominara un ideal de individuo liberado del imperativo de la coherencia, libre de atribuirse sólo "empeños no vinculantes" o de asumirlos tal vez con la *arrière-pensée* de no respetarlos:[19] incontinente lo

[19] Sobre estos *non-binding commitments*, *cfr.* N. y G. O'Neil, *Open Marriage. A New Life Style for Couples*, Nueva York, 1972 (a propósito de la permanencia de intenciones y fórmulas concernientes a la indisolubilidad del matrimonio hasta que la muerte no separe a los cónyuges, mientras se sabe bien que en muchos países será posible divorciarse cuantas veces la voluntad y las circunstancias lo permitan), y R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass., 1981, trad. it.: *Spiegazioni filosofiche*, Milán, 1987, en particular pp. 334*ss*. (el cual subraya en cambio el hecho de que las razones de las

suficiente en los propios deseos, versátil en la restauración de la propia identidad, perspicaz en la elección de las afiliaciones, pero finalmente libre de "grandes y pequeñas ataduras" externas.

La disminución de la inseguridad social —cuando de hecho existe— ha ciertamente resquebrajado el *pathos* advertido respecto a un férreo, directo control político de las pasiones y de un igualmente rígido autocontrol ético. A un yo monolítico y fuertemente centrípeto parecería por ahora sustituirlo un dispositivo síquico que lo descompone en módulos que se han de combinar de nuevo, que priva de dramatismo las escisiones y hace menos graves las incongruencias (acrecentando, al mismo tiempo, la 'tolerancia' y la complicidad en lo que respecta a la incitación de los deseos). ¿Se puede presumir que —en presencia de circunstancias cambiadas— también estas actitudes cambiarían?

III

1. Ninguna ética es de cualquier modo más capaz de circunscribir, medir y catalogar los deseos *more geometrico*, como acontecía una vez con las demás pasiones: o según una panoplia de tácticas de confinamiento dentro de cordones sanitarios inflexiblemente trazados por la razón y por la voluntad o según proyectos de emancipación del hombre mediante su rescate colectivo. Los dos extremos (el del dominio represivo de la razón y de la voluntad sobre las pasiones y sobre los deseos y el de su rebelión e insubordinación) revelan una especular connivencia sistémica y una sustancial impracticabilidad. También en este primer sentido, ha caído la 'geometría de las pasiones', se ha desatado en parte su vínculo oximórico.[20]

Este libro reconstruye —en un área cronológica más lejana, orgánicamente y en forma analítica— las premisas teóricas e históricas de los temas que he esbozado hasta aquí, de manera necesariamente alusiva. Gracias a una apretada trama de referencias textuales y problemáticas, presenta ahora una amplia, detallada y coherente concatenación de pensamientos y de datos.

Aun en la opción de perseguir el rigor expositivo y de no cancelar las huellas del itinerario de investigación seguido (de tal manera que otros puedan eventualmente recorrerlo de nuevo, verificarlo y corregirlo), el volumen no posee sin embargo una disposición erudita y no narra

opciones no tienen un peso propio intrínseco: somos nosotros, más bien, quienes de vez en cuando atribuimos pesos específicos diversos a los motivos de nuestras decisiones).

[20] Del griego *oximoros*, figura lógica que consta, en la misma expresión, de palabras de sentido opuesto. [T.]

simplemente una historia.[21] Su finalidad querría ser la de enfocar problemas, trazar una línea interpretativa plausible y elaborar algunas soluciones relativas al estatuto de las pasiones, de los deseos y de su tratamiento en la esfera ética y política.

En su estructura conceptual, el libro está concebido en términos 'geométricos': en forma de elipse de vez en vez diseñada según parejas de 'focos' (o puntos de irradiación y de condensación de problemas). Miedo y esperanza, en su tensión complementaria, constituyen los núcleos generadores más internos. De ellos —también en el marco de una especie de arqueología de las pasiones y de las virtudes, cuyos resultados vienen contextualmente traducidos en preguntas filosóficas— se origina sucesivamente el análisis de las principales familias de estrategias puestas en acto respecto de las pasiones, ya sea para liberarse de ellas, ya sea para utilizarlas en función de un mayor sometimiento de las multitudes. Tal travesía se concluye con otra polarización, con otros dos 'focos', que emanan un diverso calor: la razón, en su coalición con las pasiones frías, y otro elemento, del que se hablará enseguida, porque el halo de significados desviantes que lo circunda podría ahora dar lugar a inútiles sobreentendidos.

Miedo y esperanza permiten un acceso privilegiado a la comprensión de problemas filosóficos y políticos fundamentales. Alimentados por la necesidad de alejar los peligros del presente y la incertidumbre del futuro, son al mismo tiempo inestables e impetuosos, sordos a los dictámenes de la razón y a los mandatos de la voluntad, pero sensibles a las amenazas y a las promesas. Aparecen, por consiguiente, como un obstáculo a quien se proponga alcanzar el pleno dominio de sí, mientras ofrecen los más eficaces instrumentos de dominio a quien gobierna a los otros (su rol resulta sin embargo contradictorio en el plano de las instituciones civiles y religiosas: en efecto, aun favoreciendo la creación y el mantenimiento de regímenes despóticos y teocráticos, que generalmente alientan la pasividad y la resignación de los súbditos y fieles, son,

[21] Frente a Descartes, que pretendía comenzar a pensar desde un *inicio* absoluto, Walter Benjamin habría querido componer una obra totalmente formada por citas. Más modestamente —según el modelo de las "abejas" baconianas, que elaboran y dan sabor a cuanto pacientemente han recogido, en contraste con las "hormigas", que se limitan en cambio a acumular material de otros, y a las "arañas", que secretan autárquicamente de la boca las propias ideas—, el autor de este libro se contentaría con saber usar decentemente los instrumentos de una argumentación densa y no diluida, capaz de entrelazar teoría e historia, limpieza lógica y precisión filológica, momento constructivo y momento genealógico. Todo esto con la conciencia de la dificultad de la empresa, por el hecho de que existen por lo demás también 'hormigas' y 'arañas' de genio, y porque el lector no interesado en seguir el 'masoquismo facultativo' del contrapunto texto-notas es capaz de encontrar por sí mismo la 'corriente preferencial' del texto por una más fácil (pero quizá menos interesante) travesía del volumen.

sin embargo, capaces de desencadenar oleadas de pánico, de terror, de fanatismo y de agitación colectiva que se revierten contra los poderes constituidos).

La esperanza, exaltada por el pensamiento cristiano y utópico, viene aquí encuadrada en una perspectiva que, considerándola como simple aspecto del miedo, propone una ética desvinculada tanto del miedo como de la esperanza, no sometida al dominio represivo o paternalista de la voluntad y de la razón, y ni siquiera abandonada de manera laxista a la acumulación casual de deseos que —alcanzada la masa crítica— causan implosión o terminan por debilitar el ánimo y que, de cualquier modo, no poseen aquella plasticidad absoluta o aquella fácil reformulabilidad que quizá se les atribuye en una sociedad "afluente".[22]

2. El primer foco de concentración de la elipse —hacia el cual gravita de manera centrípeta el discurso de apertura— está representado por el pensamiento de Espinosa. Éste viene al comienzo leído según una óptica que privilegia la dimensión 'metafísica' de la política como gobierno de las pasiones; se nos detiene un poco después sobre la parte más específicamente teórica de él, examinando la progresiva *transitio* de las pasiones a los "afectos" ('pasiones' privadas de su elemento de pasividad, vueltas inteligibles e inteligentes a través de su comprensión adecuada y su tratamiento no represivo), hasta llegar a la idea fundamental de "amor intelectual".

En el marco de una crítica simétrica a los contemporáneos, Espinosa combate en dos frentes. Por un lado, se dirige contra los partidarios del absolutismo monárquico y de la razón de Estado: Hobbes, que pone la convivencia entre los hombres bajo el signo de una razón que nace del miedo de la muerte y que no corta del todo el cordón umbilical que la liga a su origen; los políticos de la astucia, de la disimulación y de la violencia, que juzgan la naturaleza humana inmutablemente malvada y consideran las multitudes —por naturaleza— pasionales, supersticiosas y destinadas a ser gobernadas siempre con los métodos de la "zorra" y del "león". Por el otro, polemiza contra los apóstoles de la esperanza terrena y los predicadores de la felicidad celeste, es decir, cuantos imaginan a los hombres diversos de lo que son, delinean sociedades utópica-

[22] La reformulación continua del orden de las preferencias, la restructuración incesante del edificio de las pasiones y de los deseos no se presenta, pues, tan fácil como pretenden algunos por lo demás agudos teóricos del "narcisismo" (entendido, en sentido sociológico, como incapacidad de distinguir las proyecciones de los propios deseos de la realidad), como, por ejemplo, Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in the Age of Diminishing Expectations*, Nueva York, 1979, trad. it.: *La cultura del narcisismo*, Milán, 1981; y *The Minimal self. Survival in Troubled Times*, Nueva York, 1984, trad. it.: *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di cambiamenti*, Milán, 1985.

mente perfectas, donde razón y libertad reinan soberanas sobre las pasiones (salvo que luego van a refugiarse, defraudados, en una melancólica soledad o en una amarga decepción frente al imperio de los vicios).

Espinosa resuelve el dilema aparentemente insoluble de considerar y tratar a los hombres como realmente son (con sus irreformables y malvadas inclinaciones, a las que se puede contraponer sólo la fuerza o el engaño) o como deberían idealmente ser (purificados de las pasiones gracias a un mero empeño moral o al respeto de obligaciones religiosas). Si su existencia se volviese menos precaria, menos expuesta a los imprevisibles caprichos de la fortuna, su razón se fortalecería espontáneamente y su respeto por las leyes aumentaría en proporción. Ofreciendo mayor seguridad colectiva, la democracia favorece el desarrollo de la racionalidad en la conducta de los ciudadanos, mientras los regímenes que se fundan en el miedo y en la esperanza disminuyen el porcentaje de racionalidad y de autocontrol y aumentan el de superstición, de virulencia de las pasiones y de sobrecalentamiento del lado pasivo de la imaginación. Las multitudes no son, pues, condenadas, por principio, a un eterno estado de servidumbre teológico-política o esclavitud mantenida y organizada por las Iglesias y por los Estados.

El relativo fracaso de todas estas morales represivas o utópicamente sublimatorias de las pasiones, depende, entre otras cosas, de su inaceptable exigencia de un esfuerzo insólito de renuncias y de autocontrol, que termina por extenuar el "poder de existir" del individuo. La ética no puede edificarse ascéticamente sobre la demolición sistemática, la humillación permanente o la desviación reiterada de todas las pasiones hacia el cielo de lo ideal. Puesto que el deseo (o *cupiditas)* constituye, espinosianamente, la esencia del hombre, la razón misma no constituye el coronamiento, sino sólo el grado intermedio, el estrato más 'frío' y 'tranquilo', puesto entre las pasiones y el amor intelectual. Representa el punto de apoyo de la palanca que eleva las pasiones a afectos, pero que permanece siempre contramarcado por una insuficiente potencia y por una limitada satisfacción, mas no por aquel descontento a que Aristóteles había hecho alusión cuando observaba que, en el ánimo todavía no completamente inclinado al bien, se permanece insatisfecho tanto cuando la razón condesciende al deseo, como cuando lo padece.[23]

La subordinación de las pasiones a rígidas normas racionales humanas y a minuciosos mandatos divinos presenta múltiples inconvenientes, teóricos y prácticos. El objetivo del dominio de las pasiones es el de

[23] *Cfr.* Arist., *Eth. Eud.*, II, 8, 1224b:

> Dicen que el continente por constricción se arranca a sí mismo de los deseos agradables (él en efecto sufre al resistir a la apetencia que lo impulsa en sentido opuesto): y el incontinente actúa también por constricción contra el razonamiento.

interiorizar imperativos sociales y culturales, de manera que se acorace, inmunice o mitridatice al individuo (centralizándole el yo y empeñándole activamente las energías) frente a potencias efectivamente desequilibrantes que se le presentan como extrañas, pero que desde siempre viven en él —más bien, son él— y que, por añadidura, cuando se enfrentan con las de otros hombres, poseen una composición química virtualmente explosiva para el orden social. Pero las obligaciones impuestas por la moral y por la tradición (vueltas institucionalmente aceptables por 'servomecanismos' como los compromisos, los castigos y el perdón) entran en conflicto con otras exigencias y valores, así que las pasiones son a menudo alejadas y obligadas a ocultarse en la clandestinidad de la conciencia, generando sentidos de culpa, rencores, incomodidades y disgustos.

3. Espinosa queda fuera de semejante lógica, mostrando cómo dentro de estas dimensiones éticas la felicidad se consigue raramente. Las pasiones en realidad se dan cuenta de qué enemigos hay que someter o vencer, hay que halagar o debilitar a través de extenuantes guerras civiles de la voluntad, desgarramientos, estratagemas, subterfugios y rendiciones de la inteligencia, duros ejercicios físicos y espirituales, castigos y promesas. Jamás como algo que se ha de com-prender.

Entre los efectos perversos de estas teorías o técnicas fundadas en exorbitantes pretensiones de control y de autocontrol aparecen la apatía y la aridez afectivas, la esterilización mental y la depauperación de la experiencia, el respeto ritual por las reglas y la santificación de las usanzas; o, por el contrario, las trágicas antinomias del disenso entre la "razón" y el "corazón", la atracción obsesiva por la muerte y el sufrimiento, el abandono dogmático a potencias extrahumanas o a autoridades terrenas indiscutibles. En síntesis: estupidez, desgarramiento, incoherencia, resignación, irresponsabilidad, regresión a aquella zona de lo amorfo que se extiende más acá de la ley, en la reserva privada de una emotividad incomunicable o en la zona pública de la obediencia a preceptos y obligaciones que no van acompañados por alguna explicación aceptable.

Espinosa no pide en absoluto a los individuos sacrificarse a sí mismos y a sus pasiones, ni en nombre del Estado, ni en nombre de Dios. Él es defensor de la prosecución de la *utilitas*, de la tendencia a la autoconservación previsora y no miope, que se robustece en alegría, sociabilidad y "amor intelectual" de Dios (o sea, de todos los seres particulares de la naturaleza). Contra toda renuncia autopunitiva, ella impulsa hacia una felicidad posible dentro de los confines de la necesidad comprendida, en el ámbito de un universo cuya potencia inevitablemente nos sobrepuja,

pero a la que no debemos plegarnos de manera supina, porque también nosotros formamos parte de él.

Comprender las pasiones, en lugar de oponerse a ellas o de reprimirlas testarudamente, significa aceptar preliminarmente la presencia y la ineliminabilidad, con una especie de actitud humilde, que paradójicamente da a las facultades racionales una fuerza mayor que las exalta y que constituye la premisa para la eliminación de los efectos perversos de las pasiones. Sin condenarlas o alabarlas, es necesario elaborar una idea adecuada de ellas, descubrir los itinerarios, las obstrucciones, los lugares de estancamiento o de fluctuación, entender por qué no fluyen hacia una desembocadura suficientemente ancha para contener la capacidad y el ímpetu, de tal manera que desemboque en una satisfacción superior y que disemine sobre una más amplia superficie su carácter destructivo y autodestructivo. Quiere decir encontrar un orden intelectual más ágil, una lógica mayormente en nuestro poder, en cuyo interior situarlas, precisamente para no tener que sufrir su inflexible orden 'externo', su lógica aplastante (que domina sobre todo en las situaciones de peligro y de incertidumbre). Comprender equivale a amortiguar aquellas oscilaciones contradictorias atribuidas a las pasiones —que sorprenden y alarman a la razón— por las cuales se producen, en rápida sucesión, estados de ánimo opuestos e inquietos (miedo y esperanza, tristeza y alegría, odio y amor). Adquirir una mayor conciencia de las pasiones en su transfiguración en afectos implica por ello no contentarse con hacerse transportar por *fluctuationes* o *perturbationes animi* producidas por vientos que empujan al individuo en todas direcciones, o dejarse guiar por automatismos irreflexivos.[24] Espinosa ha comprendido que la oposición doble, directa y frontal, de razón y pasiones está generalmente destinada a deteriorar las energías del individuo y a paralizar y a desgarrar de manera permanente los actos de voluntad, esto es, al triunfo de los deseos impotentes y contrastantes.

Sólo dos caminos maestros se abren efectivamente, en las grandes filosofías, a quien pretenda desatar los nudos del querer. El primero consiste en desbloquear las fuerzas anteriormente reprimidas, inmovilizadas e inutilizadas de las pasiones y de los deseos, incrementando la intensidad en vista de un crecimiento paralelo de la "alegría" y de la potencia de existir del individuo (y es la estrategia seguida por Espinosa mismo y, para ciertos aspectos, por Descartes). El segundo en confiarse a una entidad que esté simultáneamente dentro y fuera del individuo, esto es, a un

[24] En un lenguaje moderno, se podría decir que no se encuentra satisfactorio vivir —como a menudo sucede— acoplando el "piloto automático" (para la expresión, *cfr.* R. Nozick, *The Examined Life. Philosophical Meditations*, Nueva York, 1989, p. 11).

poder capaz de mediar desde el interior la singularidad y la universalidad (y es la estrategia seguida por Agustín, cuando trata de 'sintonizar' la voluntad humana con la de Dios, "más íntimo a mí de cuanto yo lo sea a mí mismo", *interior intimo meo*, o por Kant, cuando atribuye a la razón y a su manifestación en el hombre en forma de ley moral, esto es, de mandamiento que exige obediencia incondicionada, la naturaleza de una presencia majestuosa y sublime, capaz de respetar la autonomía del individuo precisamente mientras lo manda y lo trasciende). Tanto en el primero como en el segundo caso es necesario desactivar el conflicto inmediato y doble entre pasiones y razón cambiando el nivel del la colisión, introduciendo estrategias indirectas o haciendo entrar un tercer elemento, común a los dos primeros, en la doble función de árbitro y parte interesada en la disputa.

Espinosa representa el puente entre las éticas tendientes al autocontrol y a la manipulación política de las pasiones y aquellas que dejan abierto el campo a la inconmensurabilidad del deseo. Contribuye, de esta manera, a derribar el doble muro que tradicionalmente divide, por un lado, las pasiones de la razón y, por el otro, la inquietud de las masas de la "serenidad" del sabio.

La necesidad de imponer un freno a las pasiones ha impulsado de hecho a la sociedad a forjar, en un proceso milenario de no muchas variantes, la figura de un individuo que —en la realidad y en lo imaginario de nuestra cultura y de otras— constituye el punto de comparación de los valores y de las virtudes. Más que un héroe del conocimiento fin en sí mismo, él es a menudo una muestra de la "vida buena", un ejemplo de firmeza, de lucidez y de valor. Capaz de desafiar la suerte, se vuelve invulnerable a sus golpes y a sus lisonjas. De esta manera salvaguarda la propia coherencia e integridad, resistiendo victoriosamente a la presión, por lo demás intolerable, de las pasiones propias y de la voluntad ajena, y permaneciendo incontrolable (pero inteligentemente) fiel a las propias decisiones, porque sabe que están fundadas en razones argumentables y motivos ponderados. De una manera distinta a las multitudes que viven en una atmósfera de miedo y que padecen la atracción de la esperanza, él está libre de tales perturbaciones del ánimo. Sus pasiones son disciplinadas, dúctiles o sometidas, mientras las del vulgo —de hecho— son rebeldes, obstinadas e indómitas.

IV

1. El segundo foco de concentración de la elipse se da en términos cronológicos, por las prácticas teóricas del jacobinismo francés y por el

uso, completamente vuelto al revés respecto a Espinosa, del miedo y de la esperanza, que se miran ahora en una óptica revolucionaria de emancipación: ya no como enemigos, sino como auxiliares de la razón; no ya como instrumentos de sometimiento de las multitudes, sino como estímulos de la autonomía de individuos y pueblos. El paradójico "despotismo de la libertad" jacobino —como vehículo de progreso político y moral— institucionaliza estas dos pasiones (acorazando la esperanza con miedo) y redistribuye los roles de las demás, en el intento por racionalizarlas según principios universales, para hacerlas después volverse, con el tiempo, estímulos de comportamientos espontáneos y reflejos a la vez. Con el jacobinismo —que, no importa cuán breve y fulminante pueda haber sido su trayectoria, se puede aquí considerar casi un arquetipo de los modernos movimientos políticos de emancipación radical—, el miedo se cambia en terror, iluminado por una razón armada y regido por una voluntad colectiva que se concentra en las manos de pocos hombres. La esperanza revolucionaria se transforma en cambio, simultáneamente, en fe laica en la regeneración de la humanidad futura y en fe religiosa que establece por decreto la existencia del Ser Supremo y la inmortalidad del alma. Una garantía ultraterrena premia así la "virtud" del ciudadano, remunerándole el sacrificio al interés general. El "gran miedo" semiespontáneo del verano de 1789 y la "gran esperanza" que atraviesa todas las fases de la revolución se traducen ahora en formas al mismo tiempo políticas y religiosas. De manera distinta a Espinosa, para quien la política surge de la esencia del hombre en cuanto *cupiditas*, de la que las pasiones son expresión ineliminable, los jacobinos quieren comprimir tal esencia a través de la política y la "virtud".

Frente a la fragilidad y a la impotencia del bien para realizarse, nace el heroico furor jacobino, que eleva el terror organizado a instrumento terapéutico de "regeneración": los "altares del miedo" se yerguen así junto a los de la "razón" y a los de la esperanza. Miedo y esperanza en el más allá quedan secularizados, produciendo, por parte de grandes masas, ya sea una condensación de expectativas hacia el cumplimiento del antiguo "sueño de una cosa", ya sea la intensificación del horror en lo que concierne al estado presente del mundo, verdadero infierno sobre la tierra.

Desde aquel momento la mirada comenzará a dirigirse —a gran escala y por parte de multitudes exterminadas— a la carta del futuro, como lugar de realización de las esperanzas por medio de la política. La experiencia y la conciencia de centenares de millones de hombres y de mujeres se modificarán sustancialmente en el discurso de las últimas ocho generaciones, enfatizando la idea del hombre no ya como criatura, sino como "creador" histórico de sí mismo.[25]

[25] Para el surgimiento de esta figura política, *cfr.* T. Schabert, *Der Mensch als Schöp-*

La revolución ha pretendido despertar a la vida existencias humilladas y oprimidas. Ha hecho el llamado, convocando a todos a salir de la pasividad, tratando de romper para siempre los mecanismos que la producen. Ha intentado contrastar aquello que Tocqueville señala como destino que no se puede dejar de afrontar de la moderna democracia igualitaria, que despoja a los ciudadanos "de toda común pasión, de todo mutuo deseo, suprime cualquier necesidad de recíproca comprensión, cualquier ocasión de actuar en concreto; las murallas, por así decirlo, en la vida privada".[26] El esfuerzo de los jacobinos ha sido el de cambiar el problema de la voluntad y de las pasiones de la esfera privada e individual a la pública y colectiva. No se nos pregunta más, en positivo, qué impulsa al individuo a preferir esto más bien que aquello, o qué pasión le impide ser plenamente libre o racional. Se nos pregunta más bien, en negativo, qué impedimentos frenan la racionalidad de las opciones y favorecen el desencadenamiento de las pasiones y de los egoísmos. La revolución pretende crear el "hombre nuevo" no tanto a través del control endógeno o exógeno sobre las pasiones, cuanto a través de la eliminación de los obstáculos y de los condicionamientos que provocan las desigualdades socialmente nocivas, la impotencia o la prepotencia en el obrar, las ilusiones y los conflictos.

2. Mirando hacia atrás los acontecimientos de este siglo que está por cerrarse, no podemos dejar de ver cómo él se ha caracterizado (sobre todo en su primera parte) por el florecimiento de grandes esperanzas colectivas y por la difusión de inenarrables miedos. Se han querido poner en práctica proyectos de ingeniería social y moral imponentes, en el intento de producir "científicamente" el "orden nuevo" y el "hombre nuevo". Pueblos enteros y partes del planeta se han involucrado en tal empresa trágica y entusiasmante, que debería haberse cumplido a través de una justa e inevitable violencia, entendida como medio provisional y no como fin (de ella también las democracias modernas e incluso los derechos del hombre han recibido un bautismo conflictivo y cruento). No es necesario olvidar, aun cuando se la mire indirectamente —reflejada en el espejo de la historia—, la congelante cabeza de Medusa bajo cuyo signo han crecido conquistas y fracasos del presente. Sólo así se podrá evitar una concepción estática y fetichista de las "reglas del juego" democráticas, como normas que simplemente hay que respetar y aplicar (cosa por lo demás necesaria), y no en cambio (e indisolublemente) como punto

fer. Formen und Phasen revolutionären Denkens in Frankreich 1762-1794, Munich, 1971, pp. 13-15.

[26] A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, trad. it.: *L'Antico regime e la Rivoluzione*, en *Scritti politici*, *op. cit.*, vol. I, p. 601.

provisional de llegada que hay que defender y sin detenerse en él, estableciendo otras reglas formales para su ulterior desarrollo, no garantizado. Estas esperanzas parecen hoy por lo demás derrumbadas y rápidamente sustituidas por otras expectativas. Después de la caída del "Dios que ha fracasado", y el descrédito que ha golpeado a los grandes proyectos de transformación colectiva, domina —no sin razones sicológica y políticamente plausibles— una sabiduría hiperrealista como contraseña de un "principio de responsabilidad" o de una "heurística del miedo" que debería sustituir el "principio de la esperanza" y que no se pregunta más cómo se puede alcanzar el "sumo bien", sino cómo se puede evitar el sumo mal de la destrucción de la vida en la sutil franja de la biosfera.[27]

Removiendo el Aqueronte político, se tratará de mostrar cómo se formaron —durante los años de la Revolución francesa— los modernos nudos razón-violencia y razón-pasiones y cómo se ha vuelto teórica y prácticamente urgente la tarea de desatar tales uniones, sin algún termidor del olvido.

3. Los motivos de este acercamiento (también él 'elíptico') son aclarados por la construcción misma —mediante arcos— de la argumentación.

Espinosa y los jacobinos se hallan, respectivamente, en el origen y los finales de la crítica al Estado absolutista, pero están en las antípodas en la valoración del *moi soleil*,[28] tanto como sujeto de soberanía, cuanto como individuo o ciudadano moralmente responsable. Para el filósofo holandés todo hombre, como 'animal desiderativo', puede realizarse a sí mismo a través de la máxima expansión de la propia *utilitas*, que no lo aísla de la sociedad pero no lo lleva tampoco a hacer coincidir con ella la realización de la propia *vis existendi* o a considerar al Estado como encarnación de la razón. El problema que molesta a Espinosa —que había ya golpeado a Étienne de la Boétie y que, en plena Revolución francesa, sorprenderá a Jacques Necker *comme une idée presque mystique*—[29] versa sobre por qué los hombres, en su mayoría, aceptan sacrificar la vida y los bienes propios y ajenos (yendo contra sus más evidentes intereses) para mejorar unilateralmente a otros individuos, por quienes a menudo se sacrifican: monarcas que siguen sus pasiones (la ambición, la avidez o la sed de gloria) o autoridades de quienes reciben en general más daños que beneficios. La respuesta de Espinosa consiste en decir que, hasta que algún individuo o grupo acumule en sí tanto poder que se im-

[27] *Cfr.* H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort, 1979, trad. it.: *Il principio responsabilità*, Turín, pp. 34*ss*.

[28] Para la expresión, *cfr.* A. J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest. From Descartes to La Bruyère*, Oxford, 1962, p. 7.

[29] J. Necker, *Du pouvoir exécutif dans les Grands États*, París, 1792, pp. 20*ss*.

ponga a los demás, todo escándalo por tales sacrificios es vano. El único remedio a semejante situación consiste en aliarse los ciudadanos para alcanzar juntos un poder común tal que impida toda excesiva desproporción entre sus componentes.

Los jacobinos —aun cuando implícitamente habrían aceptado esta solución— siguen de hecho, en su breve experimento, un camino diametralmente opuesto. En vez de eliminar el miedo y la esperanza del horizonte individual y colectivo, los consolidan; en vez de transformar las pasiones, las dividen (combatiendo aquellas frías y tranquilas, ligadas al "egoísmo" y a la indiferencia, y exaltando aquellas calientes, tórridas o "gélidas" ligadas a la amistad, a la fraternidad, al amor por la patria y la humanidad o bien al odio y al terror); en vez de practicar, espinosianamente, una "meditación de la vida", retornan a una "meditación de la muerte", reproduciendo, en trágicas circunstancias, el nexo clásico muerte-razón; en vez de buscar la seguridad y la felicidad en el decurso de la existencia del individuo, las postergan y las proyectan en el ideal de la beatitud estable de las generaciones por venir (sosteniendo este ideal en el presente por medio de un nuevo despotismo 'teológico-político' y volviendo soportable la virtud aun a través del elogio de la frugalidad y de la autolimitación de las necesidades y de los deseos). La virtud vuelve a ser un deber y no el signo de una lograda satisfacción.

Las características del miedo y de la esperanza varían en función del rol atribuido a la razón y a su tradicional representante, el sabio. Esta figura, aun sustrayéndose al aislamiento y a la apatía, no participaba en Espinosa directamente en la política, ni juzgaba el uso premeditado de las pasiones un instrumento apropiado a la consolidación de la racionalidad y del régimen democrático. Con el modelo jacobino, la sabiduría filosófica se funde con las pasiones, se vuelve ideología, en cuanto unión de razón y pasiones, de filosofía y sentido común, de jefes políticos y masas. En el intento por influir sobre la naciente opinión pública, la distinción entre verdad y opinión, entre razón y deseo, se adelgaza hasta casi desaparecer. De la figura del sabio se pasa a aquella que quisiera definir del *homo ideologicus* moderno, el cual utiliza o cree utilizar las pasiones en última instancia en beneficio de la razón, orientando —según 'mitos racionales', amasados con ilusiones conscientes y esperanzas fabricadas en serie— aquel mismo pueblo que antes había sido guiado a través de 'mitos pasionales'. El sapiente espinosiano (que había rechazado el miedo y la esperanza) se transforma ahora en político-agitador-filósofo, en "intelectual" que opera por medio de ellos sobre la razón y sobre la sociedad, con el fin, sin embargo, de extender a todo el cuerpo social aquella libertad y aquella felicidad que Espinosa asignaba al *sapiens*.

Espinosa y los jacobinos están además en el origen de dos opuestas perspectivas de la democracia. El filósofo holandés basa el reconocimiento del derecho de los individuos a la autodeterminación política sobre el poder efectivo que viene, cada vez, colegialmente conseguido por el cuerpo político; los revolucionarios franceses, sobre principios universales de emancipación humana, que establecen un programa y una dirección de marcha para practicarse en tiempos largos y difíciles y que presuponen un molde rígido o una adecuación del individuo a la "voluntad general". Se exige, por una parte, una virtud que se remodela de momento en momento mediante la afirmación de sí y de la propia *utilitas*, el desarrollo de una racionalidad no turbada por las pasiones y la intensificación de la alegría; por la otra, una ética que presupone, al menos de inmediato (a través del restablecimiento de los modelos antiguos de virtud republicana) la abnegación del individuo, el sacrificio del presente y la postergación de la felicidad. Rechazando toda propensión al ascetismo y a la renuncia a sí mismos, Espinosa indica el camino para una democracia no exclusivamente 'formal', para una individualidad que no deduzca sus derechos sólo de principios o leyes universales (que, aunque indispensables, pueden entrar en conflicto entre sí), sino del grado de la propia "potencia de existir" lograda en relación y en alianza política con los propios semejantes.

V

1. Al examen de cada uno de estos dos puntos de concentración de los problemas, sigue aquel de los focos de irradiación. Esto significa, por un lado, que se reconstruye hacia atrás la secuencia conceptual e histórica que arroja una 'luz rasante' sobre las premisas del pensamiento de Espinosa y de las convicciones de los jacobinos, y, por otro, que las cuestiones así precisadas en sus términos son proyectadas hacia adelante y confrontadas críticamente —además de manera implícita— con algunas posiciones relevantes de la ética contemporánea.

El primer foco de irradiación de la elipse está constituido por el examen de la modalidad de tratar las pasiones en la elaboración de estrategias éticas. Frente al normal fracaso de la razón o de la voluntad en el intento por establecer control sobre las pasiones mediante comandos o preceptos, se consideran insuficientes —o practicables sólo a través de costos individuales y sociales muy elevados o con beneficios muy bajos— algunas teorías: las éticas basadas sobre la disciplina y las normas rígidas de naturaleza universal; aquellas que tratan de dominar la incertidumbre de las pasiones mediante el cálculo o la valoración local de las relaciones de fuerza y de las situaciones concretas; la línea más

tolerante de 'temperamento' y de educación 'paterna' de las pasiones; la búsqueda de una compensación en el futuro y en el más allá por la renuncia a las necesidades y a las tentaciones del presente y de este mundo.

La posición de Espinosa es por consiguiente puesta en relación, teórica e históricamente, con sus objetivos polémicos más explícitos: el inflexible rigorismo ético de los estoicos y las más matizadas posiciones de los neoestoicos (a ambos está reservado un amplio espacio, en particular por cuanto se refiere al análisis de las figuras de Séneca y Justo Lipsio y a la exposición de temas como la constancia y la firmeza frente al dolor, la tortura y la muerte, como también el conflicto trágico entre conciencia individual y poder político-religioso); la reivindicación cartesiana, en el ámbito de una medicina del alma y del cuerpo, del primado de la voluntad sobre las pasiones, que serían "casi todas buenas" y tendrían "la función de disponer el alma a querer aquello que la naturaleza nos indica como útil": adiestrándose a controlarlas y aprendiendo el "buen uso", "incluso las almas más débiles" —aunque condicionadas por pasiones prenatales, desarrolladas ya al nivel del feto (alegría, tristeza, amor, odio)— estarían en posibilidad de guiar la propia existencia.[30]

Sin embargo, se discuten (de por sí y en su incidencia virtual sobre la filosofía de Espinosa) también las éticas, de matriz platónica, que buscan la "temperancia" o moderación de las pasiones; aquellas de origen aristotélico basadas sobre las virtudes, la medianía y la educabilidad de las pasiones y aquellas, finalmente, que —tomando en serio la incertidumbre de las razones del obrar— se bifurcan: por un lado en dirección del *amor mortis* ignaciano, de la 'rumia de las pasiones', de los ejercicios espirituales, del probabilismo jesuítico y de las teorías de la simulación y de la disimulación (las pasiones son así analizadas como expresión, esto es, según se reflejan o se ocultan en el rostro, en los gestos o en la conducta: el caso examinado más de cerca es el de Baltasar Gracián); por el otro, la duda escéptica en Montaigne y la asunción pascaliana del riesgo mediante la racionalización de la esperanza, del miedo y de espera. En Pascal se muestra la instauración de una "guerra civil" entre pasiones y razón, de una lucha que presupone entre ellos la identidad y de una identidad que reproduce incesantemente la escisión: por primera vez la razón asume explícitamente sobre sí la cruz del carácter conflictivo de las pasiones. En compensación, sin embargo, éstas cesan

30 *Cfr.* Descartes, *Les passions de l'âme*, en *Oeuvres*, al cuidado de Ch. Adam y P. Tannery (París, 1897-1913), Nouvelle présentation, París, 1964*ss.*, vol. X, trad. it.: *Le passioni dell'anima*, en *Opere filosofiche*, al cuidado de E. Garin, Bari, 1968, vol. IV, arts. 50*ss.*, y Descartes, *Lettera a Chanut* del 1 de febrero de 1647, en *Oeuvres*, *op. cit.*, vol. IV, trad. it. en *Opere filosofiche*, *op. cit.*, vol. IV, pp. 208-209.

también de ser completamente opacas. Más bien, como se afirma con todas sus letras en un opúsculo a él autorizadamente atribuido, el *Discours sur les passions de l'amour*, amor y razón son para Pascal inseparables y es un error "pintarnos el amor como ciego; es necesario quitarle la venda y restituirle ya la alegría de sus ojos".[31] El amor, abandonado a la soledad del "yo odioso", acepta el "gran vacío" que se abre en el mundo y trata de llenarlo en un proceso infinito, en que renace a cada momento.[32] Al igual que la razón, él se muestra ahora infundado, y es tanto más fuerte cuanto más frágil resulta. La ambición, el amor propio, es amor ruin, replegado sobre sí mismo, atrincherado en una falsa seguridad, incapaz de apostar y de aceptar el riesgo del presente.

2. El segundo, y problemático, foco de irradiación de la elipse —aquel antes no nombrado— está constituido por la idea de "amor intelectual" (o, en menor medida, de razón reforzada por pasiones emancipadoras), aquí presentado según una connotación del todo específica. En efecto, este amor no va entendido ni en sentido emotivo, ni como mera armonía, dulzura o paz (como "papilla del corazón"), sino más bien como una estructura emotivo-cognitiva al mismo tiempo, conocimiento que mueve y movimiento que conoce, estructura abierta, destructiva y cicatrizante conjuntamente, dotada de peculiares modalidades para comprender y operar, espinosianamente, *transitiones*, para desbloquear los conflictos mediante soluciones innovadoras que incrementen la racionalidad sin mutilar la potencia inventiva del deseo. En este sentido él es intransigente e indulgente, vinculante y emancipante, desestabilizante y cargado de esperanza. Se vuelve *pathos* de la razón, "fuego en la mente de los hombres", premisa de solidaridad entre iguales durante las revoluciones religiosas y políticas: en efecto, viene a traer juntamente la espada y el ramo de olivo, la guillotina y la fraternidad. Puede siempre pervertirse, pero aparece —por lo menos en los momentos de más intensa transformación individual y social— más satisfactoria que el *rigor mortis* de leyes petrificadas, de tradiciones apagadas, de compromisos confusos, de respuestas que no corresponden a las expectativas colectivas.

Aun subestimando a menudo el problema de la fragmentación de los valores morales y el conflicto entre las varias autoridades que los emiten, el orden del amor, en continua metamorfosis, no se resigna a permanecer enredado dentro de aquellos que le parecen marañas inextricables, aun cuando es plenamente consciente de los impedimentos puestos a la innovación (esto es, sabe que se exige del individuo un

[31] *Cfr.* Pascal, *Discours sur les passions de l'amour*, en *Oeuvres complètes*, al cuidado de J. Chevallier, París, 1954, p. 545.

[32] *Cfr. ibid.*, p. 541: *Il est toujours naissant.*

esfuerzo inventivo para comprender la especificidad de las situaciones y obrar en consecuencia: ante una opción precisa ningún prontuario de reglas es suficiente). El amor abre así el obtuso rigor de las reglas limitantes sin quitarles el carácter de universalidad; desata los disensos sin humillaciones o pactos, evitando echarse a las espaldas un contencioso perpetuo; muestra los límites de la dimensión individual precisamente mientras ensancha la potencia; sana los desgarramientos y el *double bind* de la voluntad, destituyéndola, no en favor de la gracia divina, sino de criterios de conducta más satisfactorios, que apuntan al incremento de la alegría; avanza más allá de las leyes y la justicia sin suprimirlas como tales y sin atribuirles algún carácter supererogatorio. Por el contrario, las implementa y las vuelve creadoras, multiplicándoles los efectos (la justicia presupone el dar a cada uno lo suyo, el *unicuique suum tribuere*, el intercambio de equivalentes; el amor, liberándose de esta lógica, presupone un exceso: de él, mientras más se da, más se tiene).[33]

La lógica espinosiana del *amor intellectualis* se contrapone tanto a la de las pasiones, que tiende a una generalización analógica, como a la de la razón, que elabora ciertamente universales capaces de conocimientos ciertos, pero que no puede todavía articularse en el concreto conocimiento de las *res particulares*. Desmiente indirectamente la concepción difundida según la cual las pasiones constituyen energías incontrolables, surgidas del impacto con acontecimientos y contextos específicos y a ellos estrechamente vinculadas como su origen. La posición de Espinosa parece más bien confirmar una intuición, surgida no hace mucho en el campo de la "bi-lógica".[34] Con base en esta última, las pasiones asu-

[33] Como en otras tradiciones culturales, no es necesario contraponer inmediatamente el amor a la justicia, en cuanto él mismo es "justicia creativa"; *cfr.* P. Tillich, *Love, Power, Justice*, Oxford, 1954, p. 71.

[34] Me refiero a las implicaciones de la "bi-lógica" de Ignacio Matte Blanco, que encuadra las "emociones" dentro de la "lógica simétrica" del inconsciente, la cual deroga no sólo toda contradicción y distinción "asimétrica", sino también todo elemento de singularidad. Como en el sueño, por ejemplo, A —que es padre de B— puede presentarse "simétricamente" como su hijo y como en él las relaciones causales y temporales pueden invertirse y resultar equivalentes (repitiendo las imágenes de Freud: la liebre dispara al cazador o un acontecimiento sucesivo acaece anticipadamente, al igual que un mal actor que cae en la escena antes que se haya lanzado el disparo de la pistola), así en el amor se invierten y desaparecen todas las diferencias y las separaciones: dos personas se sienten intercambiablemente una sola, cancelando de tal manera las distancias temporales y espaciales, fundiéndose en el deseo en un cuerpo y en una sola alma. Pero la emoción cancela también la especificidad de las situaciones, transformando un episodio individual y restringido en generalidad, en el "conjunto infinito" o en la clase que comprende todos los posibles episodios análogos. Tomemos la emoción del desaliento:

> Un niño está aprendiendo aritmética. Después de haber aprendido las primeras nociones elementales está contento por las posibilidades que se le abren. Llega, sin embargo, el momento en que no entiende un problema dado o no sabe resolverlo. Cae,

men en realidad el carácter de la universalidad, en lugar del de la particularidad, en cuanto toda emoción, trascendiendo el ámbito determinado de sus motivaciones, remite a un "conjunto indefinido", esto es, a una clase general de acontecimientos y situaciones asimilables. La razón, a su vez —como órgano por excelencia de la universalidad "asimétrica", gracias a ideas, conceptos y principios—, viene por el contrario a adquirir una naturaleza análoga a aquella que Espinosa atribuye al "amor intelectual": esto es, de ser facultad individualizante, conocimiento precisamente de "cosas particulares".

Algunos ejemplos, tratados en la esfera de la "lógica simétrica", ayudarán a aclarar mejor el punto. En cada pasión determinada (miedo, ira, tristeza, amor) cada uno experimenta aquel elemento de exageración, de "exceso" o de "delirio" que había inducido a muchos filósofos —desde los estoicos a Descartes y más allá— a considerarlo como una característica principal. En el miedo de la oscuridad se condensan así, indiscriminadamente, todos los posibles peligros sin rostro que nos angustian; en la ira por la destrucción de algo que deseamos, por la pérdida de un bien o de un beneficio esperado, se descargan instantáneamente de manera agresiva las frustraciones, los disgustos y las desilusiones acumuladas por las sorpresas desagradables que la vida nos ha reservado y todavía tememos que nos reserve; en la tristeza que proviene de una circunstancia específica percibida por nosotros, de improviso, toda la tristeza del mundo pinta con su luctuoso color todo acontecimiento y modifica las percepciones de cuanto poco antes o poco después habríamos juzgado con ánimo diverso; en el amor, finalmente, toda perfección y toda promesa de felicidad se cristalizan en el ser amado, así que —por ejemplo— en cada mujer particular se ama a toda mujer o incluso se ama al amor. La pasión tiende a volverse *ab-soluta*, desprendida del contexto de pertenencia inmediata y en grado de capturar, de hacer colapsar o desintegrar cuanto atraviesa su órbita, generando un potente y paradójico orden confuso.

La pasión en acto reactiva, exaspera, remueve y 'derrumba' todas aquellas anteriormente sedimentadas, modificando las orientaciones

así, en el desaliento. La observación nos hace de inmediato ver que él asume esta dificultad o fracaso circunscrito como una prueba del hecho de que no sabe nada, que es incapaz de entender [...] El análisis del desaliento revela que su causa no es el reconocimiento de no haber tenido éxito en *una* tarea, sino el 'sentimiento' de que el fracaso será el resultado de *toda* tarea sucesiva, que no será más capaz de aprender o de obtener aquello que se quiere.

(I. Matte Blanco, *The Inconscious as Infinite Sets. An Essay on Bi-Logic*, Londres, 1975, trad. it.: *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Turín, 1981, p. 264, y *cfr.*, más en general, las pp. 237-340). Desde este ángulo, el autocontrol de las pasiones no sería otra cosa que la progresiva transposición del centro de gravedad síquico: de la prevalencia de la lógica simétrica a la prevalencia de la lógica asimétrica.

'giroscópicas' ya inconscientes de la acción y del carácter invisibles pero no por ello inertes: los convoca al instante, anulando sus diferencias y su historia, agudizando la intensidad y acrecentando el peso específico en el momento que funge como donador de cargas más profundas. En este sentido las pasiones son absorbentes y tiranas, excesivamente claras, pero no distinguidas, capaces de 'agrandar' sus objetos, pero no de focalizarlos en su peculiaridad. Ellas no son del todo ciegas, como rezan los proverbios populares:[35] si acaso, ven demasiado, "extravén", puesto que desbordan del contexto, haciéndose cargo de cuanto 'racionalmente' estaría más allá y por fuera de aquello que es de otra manera considerado pertinente (de aquí el efecto de deslumbramiento por demasiada luz). El atributo de ceguera deriva a las pasiones por el hecho de que por milenios la ira ha sido considerada paradigmática,[36] mientras la paciencia y la constancia eran los antídotos (sinónimos, casi, de la virtud dilatoria, del autocontrol y de la calma de la sabiduría).

Como objeto de pasión, cada persona, cosa, ideal o acontecimiento es sustancialmente vehículo, símbolo u ocasión que remite al universal, provocando la convergencia instantánea de todo el género sobre el caso singular, poniendo con esto de relieve aquel 'excedente', aquel vistoso residuo presente en todas las pasiones, que no cesa de escandalizar a la razón por la desmesura 'evidente' de la reacción emotiva instantánea respecto a la magnitud de la causa que la ha generado.[37]

La "pasión" parece por tanto funcionar como una sinécdoque con una lógica (o con una retórica) de la *pars pro toto*, pero también —simétricamente— su reverso, del *totum pro parte*. La "razón" en cambio circunscribe y distingue, reportando (casi en el sentido de la "ciencia intuitiva" espinosiana) el acontecimiento pasional a la comprensión adecuada de la causa particular y evitando hacer 'de toda hierba un haz'. Por esto, se podría decir, la "pasión" es equivalente, condensativa y 'simbólica'

[35] "Afección ciega razón" y "cólera, locura, amor, el más breve es el mejor"; *cfr.* J.-L. Flandrin, *Les amours paysans (XVIe-XIXe siècles)*, París, 1975, trad. it.: *Amori contadini*, Milán, 1980, pp. 70-71.

[36] Además de pasión canónica en la Antigüedad, la ira ha vuelto al centro de la atención a través de una "tímica" o "semiótica de las pasiones", sugeridas por Greimas con base en el proyecto de inserir las pasiones en secuencias discursivas constituidas por una "imbricación de estados y de hacer" y de transformarlas en "ingrediente" expresivo en los códigos de comunicación y en "comportamientos estratégicos"; *cfr.* A. J. Greimas, "De la colère. Étude de sémantique lexicale", en *Du sens, II, Essais sémiotiques*, París, 1983, pp. 225-246, trad. it.: "Della collera. Studio di semantica lessicale", en *Del senso, II, Narrativa, modalità, passioni*, Milán, 1985, pp. 217-238 y M. Sbisà y P. Fabbri, "Appunti per una semiotica delle passioni", en *aut-aut*, 208 (julio-agosto de 1985), p. 104.

[37] A la convergencia corresponde simétricamente la "irradiación", por la que del hecho singular se pasa a la extensión generalizante de él en una clase con que se identifica.

(porque, etimológicamente, "arroja junto", "coloca junto" o "almacena"), mientras la "razón" es distinguidora, analítica y distributiva.[38] El problema de fondo es si sea posible o deseable (y con qué condiciones, tiempos, circunstancias y lugares) que una de las dos lógicas trate de destruir o de dominar a la otra o si no sea mejor individuar, en cada campo, las mejores formas de expresión relativamente separadas de cada una o bien de gradación o de hibridación recíproca. ¿No podría la razón volverse tanto más fuerte cuanto más grande es, no su separación, sino su implicación activa en el mundo de las pasiones y de los "deseos", cuanto más resulta robustecida de *cupiditas*, cuanto es más susceptible de volver a encuadrar la otra lógica en un orden superior más hospitalario, aun conservando sus rasgos distintivos? Y, viceversa, ¿no se nota quizá más fácilmente lo opuesto, esto es, que pasiones y deseos aparecen más 'razonables' una vez que han sido elaborados por una "razón" que no pretende erradicarlos, sino que, representa la fisonomía y los motivos y que se inserta en su curso como ellos en el suyo, introduciendo una historia de vicisitudes en su aparente naturalidad?

3. Aun siendo, como la experiencia demuestra, un remedio que parece raramente eficaz en el curso de la historia de los grandes conjuntos humanos, el amor intelectual ofrece un modelo de 'trans-lógica' o de lógica de la ulterioridad, constituyendo una especie de puente entre la "lógica simétrica" de las pasiones y aquella "asimétrica" del pensamiento racional. Él es, en efecto, capaz de realizar transiciones hacia una mayor *cupiditas* (esto es, también, hacia aquel adecuado "conocimiento de las cosas particulares" de que habla Maquiavelo), porque no se contenta con respetar de manera fetichista el universal inerte de la ley, cuya fuerza presupone. No se pone de este lado, sino más allá del universal.

Sucede algo análogo a las reglas gramaticales y sintácticas, por las cuales quien posee la *competence* puede producir miríadas de *performances* o frases imprevisibles: en este caso, de actos cognoscitivos y afectivos conjuntamente, éticamente relevantes. Si es capaz, puede explicar por medio de 'códigos' las más remotas, latentes e inimaginadas posibilidades. Por consiguiente, él no es sólo obligado, sino sostenido y dirigido por vínculos de normas asimilables a aquellas universales de la gramática para los parlantes que aprenden una lengua extranjera: al comienzo las sufren como imposiciones de las cuales no aferran todavía el sentido; sin embargo, una vez que han aprendido a utilizarlas de modo suelto y fluido, transforman la anterior pasividad en actividad. Al final el

[38] Por esto, quizá, la pasión y el ímpetu del sentimiento están emparentados también con la expresión artística, aunque no supriman el lado formal, ordenador, selectivo y de "lima".

elemento de la constricción no pertenece más a la naturaleza de la regla, que se separa y se vuelve independiente de ella. Más bien es absorbida como premisa de la libertad de construir muchas frases singulares verdaderas o de cualquier modo 'bien formadas', en cuanto la creatividad no se da a través de la violación de la objetividad del código lingüístico, sino de su más sapiente y audaz utilización. En este sentido, el amor intelectual podría imaginarse como la *parole* de aquella *langue* que es la razón con sus normas ya codificadas y aprendidas al pie de la letra.

Quien ha íntimamente acogido y elaborado la ley hasta 'somatizarla' no tiene necesidad de aferrarse ansiosamente a ella: es ágil, libre, innovativo, precisamente porque no advierte alguna necesidad que obligue a renegar de ella. En efecto, no se siente sólo obligado y constreñido por ella, sino también sostenido y guiado por reglas que se han vuelto finalmente operantes, hasta el grado de sustraerlo al arbitrio propio mientras le abren espacios de intervención imprevistos (poniéndolo, si acaso, ante el problema de cómo organizar un semejante excedente de sentido).

El amor no requiere enterrar los propios talentos o proceder a un puro intercambio de equivalentes (no requiere ni siquiera entrar en una espiral de retorsión negativa, en que se intercambia el mal con un mal todavía mayor, la venganza). Desea en cambio que los talentos se multipliquen, que el intercambio crezca en sí mismo produciendo posiblemente 'riqueza' y beneficio recíproco. Él es supererogatorio, también en sentido etimológico. *Supererogatio* significa, de hecho, pagar algo más de lo debido, y es por tanto diverso del simple *redimere* en cuanto "recomprar" [rescatar, liberar].[39] Sólo que en Espinosa este amor no implica del todo el sacrificio de sí, sino más bien la máxima autoafirmación. En él confluyen las corrientes separadas de la actividad y de la pasividad, del conocimiento y de la emoción, de lo 'caliente' y de lo 'frío' de las pasiones y de la razón (en el interior de una dimensión socializante, en cuanto el amor intelectual revela la unilateralidad ya sea de las pretensiones universalistas que oprimen la singularidad, ya de las individualistas que pretenden afirmarse de manera mezquina a través de un rechazo de las formas más altas del deseo).[40]

[39] Esto se ve por el Evangelio de Lucas, 10,35, donde el Buen Samaritano —después de haber pagado dos denarios por el cuidado del hombre robado y herido— le dice: "...si gastas algo más *(quodcumque supererogaveris)*, te lo pagaré cuando vuelva"; *cfr.* D. Heyd, *Supererogation. Its Status in Ethical Theory*, Cambridge, 1982, pp. 7*ss*. Es una opción, no una obligación. De manera distinta a la virtud griega, del *arete* que es "excelencia" y que por consiguiente no es susceptible de aumento, la virtud cristiana está abierta y tiende, más que a la moderación, a los excesos: "La autoafirmación griega es sustituida por la abnegación cristiana" *(cfr. ibid.*, p. 37).

[40] Desde este punto de vista, el elemento antiguo y pagano de la "utilidad" carente de abnegación (concepto, por otra parte, apreciado también por Descartes y Hobbes) es

Los resultados de la investigación de Espinosa sobre el rol de las pasiones, de la razón y del amor intelectual contrastan sustancialmente, 'en abanico', con todas las otras posiciones ejemplares presentes en la historia de la ética. Explícita o implícitamente, se oponen en realidad a separar el intelecto del amor, la mente del cuerpo, la voluntad del deseo, el altruismo del amor propio. Espinosa pretende conducir a los hombres a la felicidad y a la plenitud mediante un sereno rechazo del *amor mortis*, de la melancolía, de la *vanitas*, de la misantropía y del sentimiento de caducidad, argumentando en favor de la "meditación de la vida", también porque es la felicidad la que produce la virtud, y no viceversa: no gozamos porque reprimimos nuestros deseos, sino estamos en grado de mantener frenados aquellos menos satisfactorios y de ordenarlos según una jerarquía de opciones éticamente más elevadas y autónomas cuando y porque gozamos de aquello que más nos satisface. Sin embargo, por este motivo, su *cupiditas* es todavía apoyada y guiada por un proyecto coherente, que tiende al logro de aquella que se sabe es la felicidad (o, mejor, satisfacción, *acquiescentia)* mayor para el hombre: la sabiduría. No está pues animada por la lógica del deseo inconmensurable y disidente que se trasluce a través de las múltiples y cambiantes aspiraciones de tantos hombres de las sociedades contemporáneas (Espinosa sabe que para la mayoría de ellos la felicidad obtenida es muy poca).

En el intento por acercar —sin confundir— las dos tradiciones de pensamiento que han separado el *amor* del *intellectus*, la solución aquí sostenida comporta indirectamente también una diversa imagen de la filo-sofía, como amor del saber, actividad de pensamiento ligada a la dimensión de la *philia*, descuidada a menudo para exclusivo beneficio de la *sophia*. El rol determinante desarrollado por la *cupiditas* en su proceso ascendente hacia una alegría racional se opone luego a la 'tanatosofía', a aquella sabiduría que (de Platón a Heidegger) deriva tradicionalmente de la *meditatio mortis*.

El *amor intellectualis* de Espinosa (que se revela precisamente en las cosas concretas, perfectamente conformes a las leyes de la necesidad) y el "fuego" revolucionario (dictado por el amor intransigente y despótico por la justicia y por los ideales de emancipación de la opresión política y de liberación de la necesidad) proveen así la pista para poner en discusión las nociones generales de "pasión", "deseo", "felicidad" y "uso instrumental de las pasiones", para ir a la raíz de clasificaciones y oposiciones a menudo acríticamente aceptadas, creando las premisas teóricas para una doble revisión de los conceptos de razón y de pasión.

incluido por Espinosa tanto en la dinámica del *plus ultra* moral valorizado por el cristianismo, como en las nuevas formas de mentalidad y de saber emergentes de sociedades mercantiles y activas, tendientes al progreso y al avance de las ciencias.

Es necesario tomar en serio la imagen de la elipse y de sus dos "focos". Esto significa, en primer lugar, que tal figura geométrica organiza los argumentos según un campo gravitacional que los mantiene estrechamente unidos a pesar de su diversidad, de modo que de ello resulte un único y orgánico tratado dentro de un libro rigurosamente articulado en partes interdependientes; en segundo lugar, que no se expresa aquí una simple opción en favor de Espinosa (de la *securitas*, del moderno crecimiento exponencial de los deseos o de la negación de la esperanza) y contra los jacobinos (o, en términos más generales, contra una concepción sacrificial de la ética justificada por la espera de un mundo mejor). No se trata en efecto de exaltar una de las dos soluciones con detrimento de la otra, ni de mediarlas abstractamente, para la búsqueda de improbables conciliaciones o puntos de equilibrio. Si la opción teórica adoptada avanza sin duda en la dirección de una ética lejana de la renuncia y del sacrificio de la represión social y de la transgresión individual, no por esto se desconoce el hecho de que la mayoría de los hombres continúan todavía hoy viviendo en la inseguridad, en la necesidad o en el miedo, ni que los sacrificios son a menudo impuestos por circunstancias sobre las cuales la buena voluntad tiene poco agarre de verdaderos yugos de lanzas de la historia. Finalmente, no se ignora ni siquiera el gran mérito de los jacobinos al emprender un experimento que hoy sabemos que ha fracasado en las respuestas, pero cuyas preguntas debemos sin embargo considerar ineludibles y en parte inevitables.

Todos los problemas aludidos y aquellos todavía por desarrollar ayudan a formular de nuevo el cuadro de las categorías de que estamos habituados a servirnos y a arrojar mayor luz —mediante un empeño teórico que supone articuladas investigaciones históricas y semánticas— sobre un conjunto de cuestiones éticas y políticas, que adquieren hoy un significado nuevo y que deberían ser examinadas precisamente en su especificidad. O sea, son inducidos a interrogarse más directamente sobre la oposición entre la creciente búsqueda de la felicidad y la inevitabilidad de determinadas renuncias y desilusiones; entre coherencia moral y asunción con reserva de empeños continuamente renegociables; entre responsabilidad por el presente y acciones en favor de las generaciones venideras; entre las orientaciones extendidas a deseos imponderables y en parte 'superfluos' y exigencias de prioridad en la satisfacción de necesidades elementales de sobrevivencia; entre el viejo paisaje de las pasiones y de los deseos y el nuevo que está por ser rediseñado por las biotecnologías, en grado ya de trastornar y de resquebrajar incluso la plurimilenaria base rocosa de las relaciones familiares (¿cómo se transformarán, por ejemplo, pasiones y sentimientos a causa de los efectos perceptibles de la fecundación artificial, en ausencia de un padre

vivo e individuable, y cuáles serán los resultados de la difusión de la figura de la madre subrogada, de la eutanasia y de los mismos trasplantes de órganos?); entre la necesidad de desatar los inquietantes nudos jacobinos de libertad y despotismo, de justicia y de violencia y la creación de efectivos recursos materiales e ideales que contribuyan a hacer salir a miles de millones de hombres de la escasez, de la opresión y de la ignorancia tradicional o inducida a través del uso instrumental de los medios masivos de comunicación; entre los planes de vida de individuos con existencia limitada y las proyecciones políticas y religiosas hacia metas lejanas o eternas (con las consiguientes renuncias al goce del presente y la fuerte inversión de sentido sobre acontecimientos situados más allá de los horizontes visibles e imaginables). Cuestiones, en verdad, de tremenda complejidad, y sin embargo imposibles de evitar y cuyo silencioso *memento* la filosofía no debe hoy olvidar aun cuando no habla de ellas.

El itinerario de pensamiento que este volumen propone trata de abrirse un pasaje entre las posiciones y las inquietudes hasta aquí solamente esbozadas. Esto no acontece mediante improbables intentos por hacer revivir ideas del pasado (aunque los clásicos sean como troncos vigorosos, de los cuales en cada estación brotan nuevos vástagos), sino al contrario, midiendo con exactitud las distancias respecto a las tareas del presente, volviendo más tajantes y agudas las diferencias e individuando, en los problemas graves aún no resueltos, los lugares problemáticos desde los cuales comenzar nuevamente a reflexionar.

Con análisis de temáticas 'clásicas' de la historia del pensamiento se entrelaza, por tanto, el hilo argumentativo de una tranquila y discreta polémica contra toda forma de control rígido, de comportamiento represivo y de simple envilecimiento moral o religioso de las pasiones, contra toda veleidosa apología de la voluntad absolutista; contra la oposición prefabricada entre pasiones frías y calientes, entre egoísmo y altruismo. Al mismo tiempo vienen, en cambio, rechazados los compromisos, contra la blandura pilatesca de la *deregulation* moral y las actitudes 'dionisiacas' (que han caracterizado los últimos decenios y que se han fundado en la mera transgresividad del deseo y en el énfasis de los impulsos y los ímpetus pasionales que resultan evasivos, embriagantes y dilatorios en su pretensión de impulsar "el corazón más allá del obstáculo").

El proyecto aquí perseguido se dirige a una ética (inevitablemente lejana tanto de la de Espinosa, como de aquella de los jacobinos) que no vuelva rígidos burocráticamente principios y reglas, pero sin retroceder tampoco detrás de las líneas de la racionalidad, hacia el caso por caso, las soluciones empíricas y oportunistas, las preferencias puramente arbitrarias. Este programa de investigación tiende pues a una ética y a una

filosofía que restrinjan y no alienten las relaciones con los factores de universalidad. Esto requiere también, sin embargo, la elaboración de una lógica de la ulterioridad creíblemente ligada a una reapertura afectiva de la mente en dirección de un mundo en que cada objetiva unidad de medida de los valores y de las acciones parece inevitablemente venida a menos. Remite así a una tarea teórica difícil y a un proceso todavía largo, por completar. Sería necesario, de cualquier modo, asegurarse de que tal ética —y la lógica de la singularidad que la orienta— no renuncien ni a la potencia innovadora y regeneradora del deseo, ni a la exigencia de normas, sino que sean también conscientes del hecho de que toda universalidad está en devenir y en formación a través de conflictos y desniveles (también porque las grandes culturas de nuestro planeta todavía no se han encontrado verdaderamente, así que la universalidad en que pensamos corre el riesgo de conservar rasgos provinciales incluso cuando aparece hegemónica). Si este cuadro se completase, las pasiones aparecerían como formas simbólicas y expresivas transmitidas y —a su manera— refinadas por tradiciones específicas, y no, en cambio, como simples impulsos naturales, primitivos e inmutables. Por consiguiente, no habría alguna necesidad absoluta de ser sólo retomadas y elevadas al sublime reino de una razón majestuosa o misericordiosa, sino comprendidas y elaboradas (hoy, por lo general, en la predominante modalidad del deseo).

Es ésta una tarea ardua, un desafío intelectual para abrir nuevos pasajes al pensamiento que requiere paciencia y valor conjuntamente. Pero precisamente por esto vale la pena recogerla sobre todo cuando los problemas abiertos son ineludibles.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Aparecen a continuación las abreviaturas de los autores y de los textos más utilizados. Para los otros autores o colecciones de obras valen las abreviaturas comunes. No siempre se han seguido las traducciones italianas citadas.

Arist.: Aristóteles:

AO: Aristotelis Opera, al cuidado de I. Bekker, Berlín, 1831 (reed.: Berlín, 1960-1963).
O: Opere [Obras], trad. it.: de varios autores, Roma-Bari, 1973.
De me. et rem.: De memoria et reminiscentia [De la memoria y de la reminiscencia], trad. it.: *Della memoria e della reminiscenza*, en *O*, vol. 4.
Eth. Eud.: Ethica Eudemia, trad. it.: Etica Eudemia, en *O*, vol. 8.
Eth. Nic.: Ethica Nicomachea, trad. it.: *Etica Nicomachea [Ética Nicomaquea]*, en *O*, vol. 7.
Magna Mor.: Magna Moralia, trad. it.: *Grande Etica [Gran moral]*, en *AO*, vol. 8.
Met.: Metaphysica [Metafísica], trad. it. de C. A. Viano: *La metafisica*, Turín, 1974.
Pol.: Politica, trad. it.: *Politica [Política]*, en *O*, vol. 9.
Rhet.: Rhetorica, trad. it.: *Retorica [Retórica]*, en *O*, vol. 10.

August.: Agustín de Hipona:

NBA: Nuova Biblioteca Agostiniana: Opera di Sant'Agostino [Nueva Biblioteca Agustiniana; Obras de San Agustín], edición latino-italiana, al cuidado de la Cátedra Agustiniana en el "Augustinianum" de Roma, director: P. A. Trapè, trad. it. de varios autores, Roma, 1969*ss*.
PL: Opera, en *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina al cuidado de J. Migne, 217 tomos (=*PL*, vols. XXXII-XLV), París, 1861-1862.
civ.: De civitate Dei, en *PL*, vol. XLI, trad. it. de L. Alici: *La Città di Dio [La Ciudad de Dios]*, Milán, 1984.
conf.: Confessiones, en *PL*, vol. XXXII, trad. it. de C. Carena: *Le confessioni [Las Confesiones]*, Turín, 1984.
ep.: Epistulae, en *PL*, vols. XXXIII-XXXIV, trad. it.: *Le lettere [Las cartas]*, en *NBA*, vols. XXI-XXIII.
ord.: De ordine, en *PL*, vol. XXXII, trad. it.: *L'ordine [El orden]*, en *NBA*, vol. III/1.
trin.: De Trinitate, en *PL*, vol. XLII, trad. it.: *La trinità [La Trinidad]*, en *NBA*, vol. IV.

Boétie, Étienne de la:

DSV: Discours de la servitude volontaire, según el texto establecido por P. Léonard, París, 1976.

Burke, Edmund:

WB: Works, Bohn's British Classics, 8 vols., Londres, 1854-1889 (reed.: 1893).
RRF: Reflections on the Revolution in France, trad it., realizada sobre la decimocuarta reedición: *Riflessioni sulla Rivoluzione francese [Reflexiones sobre la Revolución francesa]*, en *Scritti politici*, al cuidado de A. Martelloni, Turín, 1963.

Burton, Robert:

AM: The Anatomy of Melancoly, trad. it.: *Anatomia della malinconia [Anatomía de la melancolía]*, al cuidado y con introducción *(Democrito parla [L'utopia malinconica di Robert Burton])* de J. Starobinski, Padua, 1983.

Condorcet, Marie-Jean Antoine Nicolas de:

OE: Oeuvres de Condorcet, al cuidado de A. Condorcet O'Connor y de M. F. Arago, París, 1847-1849.

Descartes, René:

AT: Oeuvres de Descartes, al cuidado de Ch. Adam y P. Tannery (París, 1897-1913), Nouvelle présentation, París, 1964*ss*.
Op.: Opere filosofiche [Obras filosóficas], al cuidado de E. Garin, 4 vols., Bari, 1968.
DM: Discours de la méthode, en *AT*, vol. VI, trad. it.: *Discorso sul metodo [Discurso del método]*, en *Op.*, vol. I.
H: L'homme, en *AT*, vol. XI, trad. it.: *L'uomo [El hombre]*, en *Op.*, vol. I.
M: Méditations métaphysiques, en *AT*, vol. X, 1, trad. it.: *Meditazioni metafisiche, Obbiezioni e risposte [Meditaciones metafísicas. Objeciones y respuestas]*, en *Op.*, vol. II (la traducción italiana se realiza sobre la edición francesa de 1647: *Les Méditations métaphysiques de René Des-Cartes*, París, 1647).
P: Principia, en *AT*, vol. VIII, trad. it.: *I principi della filosofia [Los principios de la filosofía]*, en *Op.*, vol. III.
PA: Les passions de l'âme, en *AT*, vol. X, trad. it.: *Le passioni dell'anima [Las pasiones del alma]*, en *Op.*, vol. IV.

R: *Regulae ad directionem ingenii*, en *AT*, vol. x, trad. it.: *Regole per la guida dell'intelligenza [Reglas para la guía de la inteligencia]*, en *Op.*, vol. I.

Diógenes Laercio:

Diog. Laert.: *De vitis et placitis philosophorum*, trad. it. de M. Gigante: *Vite dei filosofi [Vidas de los filósofos]*, 2 vols., Roma-Bari, 1976.

D'Holbach, Paul Heinrich Dietrich:

Syst.: *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, al cuidado de D. Diderot, París, 1821 (reed., al cuidado de Y. Belaval, en 2 vols.: Hildesheim, 1966), trad. it. al cuidado de A. Negri: *Sistema della natura [Sistema de la naturaleza]*, Turín, 1978.

Epic.: Epicuro:

O: *Opere [Obras]*, al cuidado de G. Arrighetti, Turín, 1967.
Max. cap.: *Massime capitali [Máximas capitales]*, en *O*.
Sent. Vat.: *Sententiae Vaticanae*, trad. it.: *Gnomologio vaticano [Gnomologio Vaticano]*, en *O*.

Epict.: Epicteto:

D: *Dissertationes.*, trad. it. de C. Cassanmagnago, al cuidado de G. Reale: *Diatribe [Diatribas]*, en Epicteto, *Diatribe-Manuale-Frammenti [Diatribas-Manual-Fragmentos]*, Milán, 1982.
Ench.: *Encheiridion*, trad. it.: *Manuale [Manual]*, en *D*.

Espinosa, Baruch:

OS: *Opera, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, al cuidado de C. Gebhardt, 4 vols., Heidelberg, s. f. (pero 1924; reed.: 1972) (más recientemente ha salido un quinto volumen, *Supplementa*, Heidelberg, 1987, que contiene los comentarios de Gebhardt al *TP* y al *TTP* y un apéndice de C. Altwicker sobre los estudios sucesivos en relación con las dos obras espinosianas).
E: *Etica more geometrico demonstrata*, en *OS*, vol. II, trad. it. de G. Durante, notas de G. Gentile revisadas y ampliadas por G. Radetti, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico [Ética demostrada según el orden geométrico]*, Florencia, 1963 (indicado con libro, en números romanos, seguido de las

proposiciones, siempre en cifras romanas, y, según los casos, de las siguientes siglas: aff. def.: definiciones de los afectos; app.: apéndice; ax.: axioma; cap.: capítulo; cor.: corolario; dem.: demostración; expl.: explicación; praef.: prefacio; prop.: proposición; schol.: escolio). He tomado en cuenta en algunos casos también la más reciente edición de la *Etica dimostrata con metodo geometrico [Ética demostrada con método geométrico]*, al cuidado de E. Giancotti, Roma, 1988, que se basa también en las variantes parcialmente publicadas por F. Akkermann en el libro *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, Groninga, 1980.

Ep.: *Epistulae*, en *OS*, vol. IV, trad. it. de A. Droetto: *Epistolario [Epistolario]*, Turín, 1951 (reed.: 1974) (los números romanos indican la carta, los arábigos las páginas de la traducción italiana).

KV: *Korte Verhandeling. Breve trattato [Breve tratado]*, edición crítica bilingüe al cuidado de F. Mignini, L'Aquila, 1986 (también en *OS*, vol. I).

TIE: *Tractatus de intellectus emendatione*, en *OS*, vol. II, trad. it. de E. De Angelis: *Emendazione dell'intelletto [Modificación del Intelecto]*, en B. Espinosa, *Emendazione dell'intelletto - Principi della filosofia cartesiana- Pensieri metafisici [Modificación del Intelecto - Principios de la filosofía cartesiana - Pensamientos metafísicos]*, Milán, 1990.

TP: *Tractatus politicus*, en *OS* vol. III, trad. it. de A. Droetto: *Trattato politico [Tratado político]*, Turín, 1958, reed. al cuidado de L. Chianese, Nápoles, 1991 (indicado con capítulo y párrafo).

TTP: *Tractatus theologico-politicus*, en *OS*, vol. III, trad. it. de A. Droetto y E. Giancotti Boscherini, introducción de E. Giancotti Boscherini, *Trattato teologico-politico [Tratado teológico-político]*, Turín, 1972 (indicado con números de página de la traducción italiana).

Freud, Sigmund:

GW: *Gesammelte Werke*, Francfort, 1969³.

OSF: *Opere di Sigmund Freud [Obras]*, Turín, 1966-1980.

Gracián, Baltasar:

Ob.: *Obras completas*, al cuidado de A. de Hoyo, Madrid, 1960.

Or.: *Oráculo manual y arte de prudencia*, en *Ob.*, trad. it.: *Oracolo manuale e arte di prudenza*, Milán, 1967.

Hobbes, Tomás:

OL: *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, al cuidado de G. Molesworth, 5 vols., Londres, 1839-1845.

EW: *the English Works*, al cuidado de G. Molesworth, 11 vols., Londres, 1829-1845 (reed.: Aalen, 1961-1962).
B: *Behemoth*, al cuidado de F. Tönnies (1889), con nueva introducción de M. M. Goldsmith, Londres, 1969, trad. it. de O. Nicastro: *Behemoth [Behemot]*, Roma-Bari, 1979.
DC: *De Cive*, en *OL*, vol. II, trad. it.: *De Cive [Del ciudadano]*, al cuidado de T. Magri, Roma, 1979.
De corp.: *De corpore*, en *OL*, vol. I, trad. it.: *Il corpo [El cuerpo]*, en *Elementi di filosofia - Il corpo - L'uomo [Elementos de filosofía - El cuerpo - El hombre]*, al cuidado de A. Negri, Turín, 1972.
DH: *De homine*, en *OL*, vol. I, trad. it.: *L'uomo*, en *Elementi di filosofia - Il corpo - L'uomo [Elementos de filosofía - El cuerpo - El hombre]*, *op. cit.*
El.: *Elements of Law and Politics*, al cuidado de F. Tönnies, Londres, 1889 (Cambridge, 1929), trad. it. de A. Pacchi: *Elementi di legge naturale e politica [Elementos de ley natural y política]*, Florencia, 1968.
L: *Leviathan*, en *EW*, vol. III, trad. it. de R. Giammanco, *Il Leviatano [El Leviatán]*, Turín, 1965 (se ha tenido presente la edición de G. Micheli, *Leviatano*, Florencia, 1976).
Quest.: *Questions Concerning Liberty, Necessity and Change*, en *EW*, vol. IV.

Leibniz, Gottfried Wilhelm:

PhS: *Philosophische Schriften*, al cuidado de C. I. Gebhardt, Berlín, 1875-1890 (reed.: Hildesheim, 1965).

Lipsio, Justo (Joost Lips):

OO: *Opera omnia, postremo ab ipso aucta et recensita*, Amberes, 1637.
De const.: *De constantia libri IV* (1584), en *OO*, vol. IV.
Manud.: *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (1604), en *OO*, vol. IV.
Phys. Stoic.: *Physiologia Stoicorum* (1604), en *OO*, vol. IV.
Pol.: *Politicorum libri VI* (1586), en *OO*, vol. IV, trad. it. de G. Martinelli: *Della politica ovvero dottrina civile libri VI*, Roma, 1604 (otra traducción: *Della politica ovvero dottrina civile di Giusto Lipsio libri VI [De la política o bien doctrina civil VI libros]*, trad. del Padre S. Pietralata, Roma, 1677).

Maquiavelo, Nicolás:

OC: *Opere complete [Obras completas]*, con introducción de G. Procacci, Milán, 1960-1962.
D: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio [Discursos sobre la primera década de Tito Livio]*, en *OC*, vol. I, *Il Principe e i Discorsi [El Príncipe de los Discursos]*, al cuidado de S. Bertelli, Milán, 1960.

L: Lettere [Cartas], en *OC*, vol. VI, al cuidado de F. Gaeta, Milán, 1963.
P: *Il Principe [El Príncipe]*, en *OC*, vol. I.
SF: Storie fiorentine [Historias florentinas], en *OC*, vol. VII, al cuidado de F. Gaeta, Milán, 1962.
Cl.: Clizia [Clicia], en *Il teatro e gli scritti letterari [El teatro y los escritos literarios]*, en *OC*, vol. VIII, al cuidado de F. Gaeta, Milán, 1963.

Marat, Jean-Paul:

TC: Textes choisis, al cuidado de M. Vovelle, París, 1963.
LDP: L'amico del Popolo [El amigo del Pueblo], antología de textos al cuidado de C. Spada, Roma, 1968.

Marco Aurelio Antonino:

Marc. Aur.: Tas eis eauton en *Pensées*, al cuidado de A. I. Trannoy, París, 1983, trad. it.: *Ricordi [Recuerdos]*, Milán, 1984.

Montaigne, Michel de:

OC: Oeuvres complètes, texto al cuidado de A. Thibaudet y M. Rat, introducción y notas de M. Rat, París, 1962.
ES: Essais, en *OC*, trad. it.: *Saggi [Ensayos]*, al cuidado de F. Garavini, 2 vols., Milán, 1982.

Montesquieu (Charles-Louis de Secondat):

OC: Oeuvres complètes, al cuidado de R. Caillois, 2 vols., París, 1949-1951.
Cons.: Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, en *OC*, vol. II.
Dial.: Dialogue de Sylla et d'Eucrate, en *OC*, vol. I.
EdL: Esprit des lois, en *OC*, t. II.
LP: Lettres persanes, en *OC*, t. I.

Pascal, Blas:

OC: Oeuvres complètes, al cuidado de J. Chevalier, París, 1954.
D: Discours sur les passions de l'amour, en *OC*.
Entr.: Entretien avec M. de Saci, en *OC*, trad. it. de P. Serini: *Colloquio con il Signor de Saci su Epitteto e Montaigne [Conversación con el Sr. de Saci sobre Epicteto y Montaigne]*, en Pascal, *Pensieri [Pensamientos]*, Turín, 1962.
P: Pensées [Pensamientos], en *OC* (viene indicado, antes del signo de "=", el

número del fragmento en la edición de Chevalier, seguido de aquel correspondiente a la traducción italiana de P. Serini: *Pensieri, op. cit.*).

PG:

PG: Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, al cuidado de J. Migne, 161 tomos, París, 1857-1866.

Plat.: Platón:

Op.: Platonis opera, al cuidado de J. Burnet, 5 vols., Oxford, 1899-1907.
OC: Opere complete [Obras completas], 8 vols., más uno de *Indici [Índices]*, trad. it. de varios autores, Roma-Bari, 1982.
Conv.: Convivium, trad. it.: *Simposio [Simposio]*, en *OC*, vol. 3.
Eut.: Eutiphrones, trad. it.: *Eutifrone [Eutifrón]*, en *OC*, vol. 1
Lach.: Lachetes, trad. it.: *Lachete [Laques]*, en *OC*, vol. 4
Leg.: Leges, trad. it.: *Leggi [Leyes]*, en *OC*, vol. 7
Men.: Meno, trad. it.: *Menone [Menón]*, en *OC*, vol. 5
Phaedo: Phaedo, trad. it.: *Fedone [Fedón]*, en *OC*, vol. 1
Phaedr.: Phaedrus, trad. it.: *Fedro [Fedro]*, en *OC*, vol. 3
Resp.: Respublica, trad. it.: *La Repubblica [La República]*, en *OC*, vol. 6
Tim.: Timaeus, trad. it.: *Timeo [Timeo]*, en *OC*, vol. 6.

Plut.: Plutarco de Queronea:

Mor.: Moralia.
M, I: Moralia I. "La serenità interiore" e altri scritti sulla terapia dell'anima ["La serenidad interior" y otros escritos sobre la terapia del alma], al cuidado de G. Pisani, Pordenone, 1989.
An. an corp.: Animine an corporis affectiones sint peiores, en *Mor.*, trad. it.:, *Sono peggio le affezioni dell'anima o del corpo? [¿Son peores los afectos del alma o del cuerpo?]*, en *M*, I.
De prof.: Quomodo quis in virtute sentiat profecto, en *Mor.*
De plac. philos.: De placitis philosophorum, en *Mor.*
De sup.: De superstitione, en *Mor.*, trad. it.: *Sulla superstizione [Sobre la superstición]*, en *Mor.*, *I.*
De tranq.: De tranquillitate animi, en *Mor.*, trad. it.: *La serenità interiore [La serenidad interior]*, en *M*, I.
Non posse suav.: Non posse suaviter vivere secundum Epicuri praecepta, en *Mor.*

Robespierre, Maximiliano:

OC: Oeuvres complètes, 10 vols., París, 1912-1967 (*Discours*, vols. VII-X).

RG: *La rivoluzione giacobina [La revolución jacobina]*, escritos y discursos al cuidado de U. Cerroni, Roma, 1975.
SC: *La scalata al cielo. Discorsi [La escalada al cielo, Discursos]*, al cuidado de M. A. Cattaneo, Verona, 1989.

Rousseau, Juan Jacobo:

OEC: *Oeuvres complètes*, al cuidado de B. Gagnebin y M. Raymond, París, 1969*ss*.
CS: *Contrat social*, en *OEC*, vol. III.
DL: *Des lois*, en *OEC*, vol. III.
E: *Émile*, en *OEC*, vol. IV.
NH: *Nouvelle Héloïse*, en *OEC*, vol. II.

Saint-Just, Louis de:

OC: *Oeuvres Complètes*, al cuidado de M. Duval, París, 1984.
FIR: *Fragments sur les institutions républicaines*, al cuidado de A. Soboul, con trad. it.: *Frammenti sulle istituzioni repubblicane, seguiti da altri scritti inediti [Fragmentos sobre las instituciones republicanas, seguido de otros escritos inéditos]*, Turín, 1952 (reed.: 1975).
TL: *Discours et rapports*, París, 1957, trad. it.: *Terrore e libertà [Terror y libertad]*, al cuidado de A. Soboul, Roma, 1966.

Schopenhauer, Arthur:

SW: *Werke*, al cuidado de J. Frauenstäd, Leipzig, 1874.
W: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *SW*, vols. II y III, trad. it. de P. Savj-Lopez y G. Di Lorenzo: *Il mondo come volontà e rappresentazione [El mundo como voluntad y representación]*, 2 vols., Bari, 1968.
WiN: *Ueber den Willen in der Natur*, en *SW*, vol. IV, trad. it. de I. Vecchiotti: *La volontà nella natura [La voluntad en la naturaleza]*, Roma-Bari, 1989.

Sen.: Séneca, Lucio Anneo:

D: *Dialogorum libri XII*, al cuidado de L. D. Reynolds, Oxford, 1977.
DIAL: *Dialoghi [Diálogos]*, al cuidado de A. Marastoni, Milán, 1979.
CONS.: *Le Consolazioni a Marcia - Alla Madre Elvia - A Polibio [Las consolaciones A Marcia - A la Madre Elvia - A Polibio]*, al cuidado de A. Traina, Milán, 1987 (con el texto latino al frente, edición y trad. it. conducida en *D*).
Ad Helv. matr.: *Ad Helviam matrem de consolatione*, en *D*, trad. it.: *Consolazione alla madre Elvia [Consolación a la madre Elvia]*, en *CONS*.

Ad Marc.: *Ad Marciam de consolatione*, en *D*, trad it.: *Consolazione a Marcia [Consolación a Marcia]*, en *CONS*.
Ad Pol.: *Ad Polibium de consolatione*, en *D*, trad. it.: *Consolazione a Polibio [Consolación a Polibio]*, en *CONS*.
De ben.: *De beneficiis, ad Helvium Liberalem, libri* VII, al cuidado de C. Hosius, Leipzig, 1915.
De const. sap.: *De constantia sapientis*, en *D* y en *DIAL*, trad. it.: *Della costanza del sapiente [De la constancia del sabio]*, en *Dialoghi*.
De ira: *De ira*, en *D* y en *DIAL*, trad. it.: *Dell'ira [De la ira]*, en *Dialoghi*.
De prov.: *De providentia*, en *D* y en *DIAL*, trad. it.: *Della providenza [De la providencia]*, en *Dialoghi*.
De tranq. an.: *De tranquillitate animi*, en *D* y *DIAL*, trad. it.: *Della tranquillità dell'anima [De la tranquilidad del alma]*, en *Dialoghi*.
De vit. beat.: *De vita beata*, en *D* y en *DIAL*, trad. it.: *Della vita felice [De la vida feliz]*, en *Dialoghi*.
Ep.: *Ep. Ad Lucilium epistulae morales*, al cuidado de A. Beltrami, Roma, 1931, trad. it. de G. Monti. Se ha tenido presente también la edición de las *Lettere a Lucilio [Cartas a Lucilio]*, con texto al frente, al cuidado de C. Barone, con un ensayo introductorio de L. Canfora, 2 vols., Milán, 1989.
Herc. Oet.: *Hercules Oetaeus*, en *Tragediae [Tragedias]*, al cuidado de G. Richter, Leipzig, 1902.
Med.: *Medaea*, trad. it. de A. Traina, introducción y notas de G. G. Biondi: *Medea Fedra*, Milán, 1989.
Nat quaest.: *Naturalium quaestionum ad Lucilium, libri* VII, al cuidado de A. Gercke, Leipzig, 1907 (reed.: Stuttgart, 1970), trad. it. de D. Vottero: *Questioni naturali [Cuestiones naturales]*, Turín, 1989.
Phaedr.: *Phaedra*, trad. it.: *Fedra*, en *Medea Fedra*, *op. cit*.
Thyest.: *Thyestes*, al cuidado de R. J. Tarrant, Atlanta, 1985.

SVF:

SVF: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, al cuidado de A. von Arnim, 3 vols., Leipzig, 1903-1905 (en 1924 se añade un cuarto volumen de *Índices* al cuidado de M. Adler: reed. anastática completa: Stuttgart, 1964), trad. it., sustancialmente basada sobre esta edición: *Stoici antichi [Estoicos antiguos]*, al cuidado de M. Isnardi Parente, 2 vols., Turín, 1989.

Taine, Hyppolite:

OFC: *Les origines de la France contemporaine* (París, 1876-1893), París, 1986.
AR: *L'Ancien Régime*, en *OFC*, vol. I.
AN: *La Révolution: L'Anarchie*, en *OFC*, vol. I.
CJ: *La Révolution: La conquête jacobine*, en *OFC*, vol. I.
GR: *La Révolution: Le gouvernement révolutionnaire*, en *OFC*, vol. II.

Tocqueville, Alexis de:

OE: Oeuvres complètes, bajo la dirección de J.-P. Mayer, París, 1951*ss*.
SP: Scritti politici [Escritos políticos], al cuidado de N. Matteucci, Turín, 1968-1969.
ARR: L'ancien Régime et la Révolution, en *OE*, t. II, trad. it.: *L'antico regime e la rivoluzione [El antiguo régimen y la revolución]*, en *SP*, vol. I, *La rivoluzione democratica in Francia [La revolución democrática en Francia]*.
DA: De la démocratie en Amérique, en *OE*, t. I, trad. it.: *La democrazia in America [La democracia en América]*, en *SP*, vol. II.

Voltaire (François-Marie Arouet):

OC: Oeuvres complètes, París, 1784.

Primera Parte

PASIONES DE EXPECTACIÓN

I. EL DESORDEN DE LAS PASIONES

La atmósfera del alma

Al comienzo del *Tratado político*, Espinosa establece un paralelismo entre las pasiones que modifican y sacuden a los seres humanos y los fenómenos, aun desagradables, que caracterizan la atmósfera:

> He considerado las pasiones humanas, como el amor, el odio, la ira, la envidia, la vanagloria, la misericordia y todos los demás sentimientos, no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana, pertenecientes a ella del mismo modo que pertenecen a la naturaleza de la atmósfera el calor, el frío, la tempestad, el trueno y semejantes, los cuales, aun siendo desgracias, no obstante son necesarios y son efectos de causas determinadas, a través de las cuales nosotros tratamos de comprender la naturaleza, mientras nuestra mente goza de su franca contemplación no menos que de la percepción de las cosas agradables a los sentidos.[1]

No importa cuán inexplicables, indóciles, caprichosas y perturbadoras puedan parecer a primera vista, las pasiones —oportunamente observadas— no sólo revelan una trama inteligible y una articulación coherente, sino que pueden también volverse objeto de un espectáculo agradable. Detrás de su caos se descubre un orden preciso; en el interior de sus imperceptibles o imprevistas desviaciones y excesos, una lógica convincente; en su aspecto quizás espantoso, una belleza específica. Para quien pueda penetrar más allá de la envoltura se reserva no sólo el gozo que el conocimiento tradicionalmente ofrece, sino también la satisfacción de contemplar, desde el punto de vista de una 'ciencia meteorológica' del ánimo, el paso variado de sus metamorfosis sobre el fondo del horizonte teórico de la necesidad.

Las pasiones ofrecen el testimonio más convincente del hecho de que el "hombre" no dispone libremente de sí mismo, ni, mucho menos, del mundo. Aun cuando ya habituado a considerarse un "imperio dentro de otro imperio"[2] —ciudadano de un *regnum hominis* extraterritorial res-

[1] *TP*, I, párr. 4. En los *Meteorologica*, Aristóteles ya había hablado de *pathe* de la naturaleza a propósito de trueno, huracán, terremoto y sequía; *cfr. Meteor.*, 363a, 382a y *passim*, entendiendo en general por *pathos* la "cualidad según la cual es posible la alteración" (*Met.*, 1022b 15-16).

[2] *E*, III, praef.; *TP*, II, párr. 6.

pecto al resto del universo— él descubre, también por medio de ellas, estar en cambio sometido rígidamente a la naturaleza, la única verdaderamente libre. En efecto, condicionamientos de todo género lo plasman a la manera de la "arcilla en las manos del alfarero";[3] imaginar escapar de ellos, permaneciendo firmes las leyes de este mundo, parece igualmente absurdo e indeseable como vivir bajo un cielo eternamente sereno. De por sí, el reconocimiento del inevitable poder de las pasiones (aquel inconmensurablemente mayor de toda la naturaleza sobre cada hombre) no implica de todos modos la aceptación presupuesta de una servidumbre irremediable y siempre igual. Para poderse liberar de la pasividad absoluta respecto a las pasiones, quizá sea necesario admitir, de manera preliminar, la supremacía: disminuyendo nuestras exorbitantes pretensiones de control y de autocontrol sobre ellas, se multiplican paradójicamente las oportunidades de éxito al enfrentarlas y se descubre en la imaginación también un aspecto de *potentia*, que consiste en la capacidad de evocar las cosas ausentes *(cfr. E,* prop. XVII, schol.).

También el niño (ser "sumamente dependiente de las causas externas" y "casi incapaz de ser consciente de sí")[4] crece de hecho hasta alcanzar estadios en que la subordinación a las causas externas disminuye, aunque sin dejar de existir, y la conciencia de sí aumenta, aun sin llegar a ser jamás completa. De manera análoga, es posible individuar también para los adultos el camino apropiado para un ulterior 'crecimiento' que —levantando la *vis existendi* o *agendi*— modifique en favor de los individuos y de las colectividades el equilibrio inevitable frente a las causas externas y ponga un dique a nuestra total ignorancia respecto a ellas.

Entre el grado de dependencia de las pasiones y el grado de conciencia alcanzado subsiste una relación de proporcionalidad inversa (cuanto más éste aumenta, justamente, más aquél disminuye y viceversa). Sin embargo, semejante incremento de saber —que es, al mismo tiempo, de felicidad, de "virtud" y hasta de salud— no basta quererlo o programarlo. Por consiguiente, se engañan cuantos intentan sofocar las pasiones

[3] *Cfr. TTP*, 388; *TP*, II, párr. 22; *Ep.*, LXXV, 295. Se trata de una imagen paulina:

> ¡Oh hombre! Pero, ¿quien eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso la pieza de barro dirá a quien la modeló: por qué me hiciste así? O, ¿es que el alfarero no es dueño de hacer de una misma masa unas vasijas para usos nobles y otras para usos despreciables?

(Rm 9,20-21; me sirvo aquí de la versión de C. Carena en San Pablo, *Le lettere*, Turín, 1991, *ad loc.).*

[4] *E*, V, 39, schol. Espinosa había tomado, a este propósito, una posición todavía más drástica en el juvenil *Breve tratado:* de nuestra dependencia y de nuestro ser parte de la naturaleza se deduce que

> somos verdaderamente los servidores, más aún, los esclavos de Dios y que nuestra más grande perfección consiste en ser tales necesariamente. Porque si en cambio nos considerásemos por nosotros mismos, independientes de Dios, sería poco o nada lo que podremos realizar y de esto sacaremos justamente motivo para entristecernos *[KV*, II, 18].

mediante la intervención enérgica de la voluntad o de la razón, rechazándolas o suprimiéndolas de la naturaleza humana por la fuerza. Nadie, ni siquiera el más sabio, podrá quedar exento totalmente o en todo momento. Aquellos que intentan doblegar la violencia o la tenacidad —imprecando, maldiciendo, implorando, realizando ademanes propiciatorios, en lugar de encontrar los medios para reducir su impacto y arraigo o para cambiar eventualmente las desventajas en ventajas— se asemejan a quienes pretendiesen imponerse de manera mágica a los fenómenos atmosféricos, o sea, impedir la alternancia del frío y del calor, de la humedad y la sequedad o prohibir a los rayos surcar las nubes y al viento soplar.

EL IMPERIO SEPARADO

Con Espinosa termina el modelo renacentista de "hombre" como "microcosmos", engastado en el todo y capaz, a pesar de la propia pequeñez, de abarcarlo. Éste habría podido reflejar en sí, por 'simpatía', algunas alteraciones fundamentales del complejo orgánico y unitario del mundo, y transformarse —a través de la imaginación y del pensamiento— en "camaleón" capaz de imitar todas las formas, mientras su corazón, tradicionalmente sede de las pasiones, habría representado el "sol del microcosmos".[5] Espinosa considera en cambio al género humano y a cada individuo singular sólo como una parte del universo, inseparable de sus procesos, pero carente de la facultad de reflejarlo totalmente. El hombre debe, por consiguiente, adecuarse tanto al papel marginal atribuido por la astronomía moderna al planeta en que vive, como a la idea de la necesidad ineluctable y anónima que regula todos los acontecimientos. Las ilusiones de una libertad esencialmente incondicionada y de una providencia que vigila con benignidad sobre el mundo, quedan así resquebrajadas. El filósofo se dirige a sus reacios lectores como para invitarlos a renunciar a aquello que aparece ya como un delirio de omnipotencia y de separación que se alterna con fases depresivas de total inercia y autodenigración. La simple docilidad a las pasiones y la arrogante voluntad de dominio sobre ellas son complementarias, y ambas terminan por hacer la esclavitud todavía más gravosa. La solidaridad —para cada uno en el propio lugar y tiempo— con la naturaleza que vive en cada cosa, el saberse insertos en una apretada red de vínculos causales necesarios, la despedida del finalismo

[5] *Cfr.* Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate,* edic. y trad. it. al cuidado de G. Tognon, prefac. de E. Garin, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Brescia, 1987, p. 7; y, para el corazón humano *sol Microcosmi*, como aquel de los animales, W. Harvey, *Exercitatio de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francfort, 1628 (dedicado al rey Carlos I).

providencialista presentan aspectos positivos que no muchos están dispuestos a percibir. También la necesidad aparentemente inexorable de las pasiones se les presenta por ello sobre todo como signo de dolorosa humillación, de impotencia y de caos. No se individuan y valoran de inmediato los valiosos recursos ofrecidos a quien sepa comprender que los individuos pueden intervenir sobre los procesos de la naturaleza y modificarlos según sus leyes, precisamente en cuanto los hombres forman parte de la naturaleza o, mejor, ellos mismos son naturaleza.

La opción de Espinosa consiste en descentralizar ulteriormente al hombre y su conciencia respecto a la totalidad de este mundo, vaciado de un Dios personal que lo domina y dirige para recuperar (por medio del pensamiento) el sentido para el hombre de la naturaleza como todo. Para lograr este fin rechaza, simultáneamente, tanto el antropocentrismo como el teocentrismo, denunciando a cuantos ignoran u ocultan la relatividad del punto de vista propio y se entregan a entidades superiores como garantes de un orden físico y moral absoluto.[6] Sin embargo, no existe para Espinosa ningún orden fijo y carente de relaciones, ni jerarquía alguna indiscutible e intocable, cuya sacralidad fuese perturbada por los apetitos y por los deseos humanos. Orden y desorden, bien y mal, justicia e injusticia son conceptos carentes de valor, si no se consideran desde la perspectiva de quien los juzga y desde el momento en que esto acontece. Lo que es bien para el lobo, es mal para el cordero; aquello que es orden para algunos es desorden para otros; lo que es justicia para quien oprime es poder irracional para quien es oprimido.

La pregunta, ingenua y embarazosa al mismo tiempo, que se le podría formular es por qué razón ha escrito una *Ética*, si cada punto de vista es para él relativo. La respuesta provisional se apoya sobre la constatación de que, efectivamente, existe para nosotros un punto de vista ineludible y no arbitrario (aquel en que nos encontramos: el del hombre), y un criterio de preferencia moral en línea de principio se puede compartir por

[6] No se trata ya de denunciar los abusos de la imaginación de los hombres, que forjan, precisamente, los dioses a su imagen y semejanza, sino de mostrar cómo ellos plasman incesante e inevitablemente todo el mundo a la medida de sus propias pasiones. El conocimiento presupone este trasfondo ineludible, que puede y debe ser remodelado, pero no olvidado y abandonado. Esto para evitar que los hombres se comporten como los hipotéticos gansos de Montaigne:

> De hecho, por qué un ganso no podría decir así: "Todas las partes del universo me atañen; la tierra me sirve para caminar, el sol para darme luz, las estrellas para infundirme sus influjos; tengo la tal ventaja de los vientos y aquella otra de las aguas; no hay cosa que esta bóveda celeste vigile con igual favor que a mí; soy el benjamín de la naturaleza; ¿no es acaso el hombre el que me alimenta, me aloja, me sirve? Es por mí que él hace sembrar y moler; si me come, así hace el hombre también con su compañero, y así hago con los gusanos que lo matan y comen a él" [*ES*, II, XIV, p. 514 = I, pp. 701-702].

Para algunas consideraciones sobre tal "universo gansocéntrico", *cfr.* F. Cassano, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Bolonia, 1989, p. 37.

cada uno (escoger aquel que más incrementa el poder de existir, esto es, conjuntamente, la felicidad, la "virtud" y la satisfacción de la propia *utilitas)*. Sin embargo, la óptica acostumbrada cae por tierra, en cuanto por "ninguna cosa nosotros nos esforzamos, ninguna cosa queremos, apetecemos y deseamos porque la juzgamos buena; antes bien, nosotros juzgamos buena alguna cosa porque nos esforzamos por ella, la queremos, la apetecemos y la deseamos".[7] Es el deseo, llevado al máximo de su conciencia, el que produce para el hombre un orden que se renueva y se formula de nuevo bajo la guía del *amor Dei intellectualis*.

El "lobo universal"

La distancia de Espinosa respecto a la tradición se puede determinar con exactitud mediante una confrontación con algunos textos literarios ilustres, en los cuales confluyen motivos y temores difundidos apenas una década antes del nacimiento del filósofo holandés. El *Troilo y Cressida* de Shakespeare describe, por ejemplo, con incisividad eficaz, las consecuencias nefastas de la subversión del orden natural por causa de las pasiones.

Cuando la jerarquía cósmica y la humana están amenazadas, la rebelión y la anarquía del mundo se despiertan. De lo alto de los cielos —donde el sol, con su "ojo salutífero", mitiga normalmente el influjo maligno de los planetas— la infección del mundo se transmite a todas las articulaciones de la vida social hasta llegar a las profundidades del alma:

> Oh, cuando es sacudida la jerarquía, que es medio para alcanzar los más sublimes proyectos, la empresa languidece. En efecto, ¿cómo podrían las comunidades, los grados en las escuelas, las asociaciones en las ciudades, el comercio pacífico entre regiones opuestas, la primogenitura y el derecho de nacimiento, las prerrogativas de la edad, y coronas y cetros y lauros conservar su legítimo lugar si no es por medio de la jerarquía? ¡Sólo quitad la jerarquía, alterad aquel acuerdo y oíd qué disonancia se sigue!

El ciclo del desorden se cierra en el conflicto generalizado, que ve alineados en campos opuestos no sólo a los hombres y las instituciones, sino también las facciones de la voluntad y el hormigueante mundo de las pasiones y de los deseos que se alojan en los individuos. Si se instaurase esta anarquía de manera estable, llevando a término la propia obra de destrucción, "todo chocaría en puro antagonismo: las aguas retenidas no dejarían de inflar su seno por encima de los bordes y de aniquilar

[7] *E*, III, prop. IX, schol.

todo este sólido globo; la fuerza la haría de patrona sobre la debilidad y el hijo embrutecido golpearía al propio padre a muerte". La justicia se degradaría entonces en poder y el poder en arbitrio, hasta que éste sufriera su última metamorfosis, quedando reducido a "apetito", el cual, finalmente, se desgarraría autofágicamente incluso a sí mismo:

> La fuerza ocuparía el lugar del derecho, o más bien derecho o torcido —en medio de cuya infinita contienda se sienta la justicia— perderían su nombre y la justicia el suyo; en seguida todo se resolvería en poder, poder en querer, querer en apetito, y el apetito, lobo universal, así doblemente secundado por poder y querer, necesariamente haría una presa universal y, finalmente, se devoraría a sí mismo.[8]

La degradación, una vez que ha tocado fondo, se disolvería así en una *destructio destructionis*.

El miedo del caos —atribuido al derrumbe de las antiguas y consolidadas jerarquías y paralelo al surgimiento de una individualidad que se afirma desencadenando las propias pasiones— se propaga ampliamente en la Inglaterra de este periodo, atribuido en parte a la difusión de la *new philosophy*, en parte proveniente de las tensiones políticas relacionadas con los comienzos del reinado de Jacobo I. En efecto, apenas dos años después de la publicación de *Troilo y Cressida*, en 1611, en un pasaje merecidamente célebre, John Donne declara:

> Todo se desmorona, toda coherencia ha desaparecido:
> toda distribución equitativa, toda relación:
> príncipe, súbdito, padre, hijo son cosas olvidadas,
> porque cada hombre piensa haber logrado por sí solo,
> ser un Fénix.[9]

[8] W. Shakespeare, *Troilus and Cressida*, acto I, escena tercera (Discurso de Ulises a Agamenón), trad. it.: *Troilo e Cressida*, en *Opere complete*, al cuidado de A. Baldini, Milán, 1963, vol. III, pp. 34-35. Los últimos versos (119-125), en el original publicado en 1609, dicen:

> *Then everything includes itself in power,*
> *Power into will, will into appetite,*
> *And Appetite, an universal wolf,*
> *So doubly seconded with will and power,*
> *Must make perforce an universal prey*
> *And last eat up itself.*

Para algunos de los aspectos, *cfr.* D. Kaula, "Will and Reason in *Troilus and Cressida*", en *Shakespeare Quarterly*, XII (1961), pp.271-283. También Claudio, el tío de Hamlet, considera que cualquier pasión y sentimiento se destruyen no sólo por defecto, sino también por exceso: "Dentro de la llama del amor vive un pabilo o pavesa, que antes o después acaba por menguarla; y no hay nada en el mundo que sea de la misma bondad, porque la bondad al volverse plétora *(plurusy)*, muere por su propio exceso" (W. Shakespeare, *Hamlet*, acto IV, escena VII, trad. it.: *Amleto*, en *Opere complete*, *op. cit.*, vol. III, p. 780).

[9] *Cfr.* J. Donne, *An Anatomy of the World. The First Anniversary*, vv. 213-217, en *Poems of John Donne*, al cuidado de J. C. Grierson, Oxford, 1963, vol. I, pp. 237-238:

Cada quien prefiere el juicio propio a aquel de las autoridades, así que al final no es posible ninguna confrontación, porque, en la *discord and rude incongruitie* de este universo, viene a faltar cualquier término de comparación.

De las cenizas de las jerarquías derribadas y de sus residuos dejados por el canibalismo de los apetitos, los individuos sueñan renacer renovados. Mas si miraran la irreversibilidad del tiempo, el progresivo envejecimiento del mundo y la vanidad de todas las cosas, quedarían sobrecogidos, como Enrique IV, por un desaliento melancólico y paralizante:

> ¡Oh Dios! ¡Si nos fuese concedido leer en el libro del destino, y contemplar las revoluciones del tiempo mientras nivelan las montañas, y mientras la tierra firme, cansada de su sólida consistencia, se disuelve en el mar!, y por el contrario, ¡hay que sorprenderse de que la cintura arenosa del océano se ha vuelto demasiado amplia para los flancos de Neptuno, o que la suerte se ríe de nosotros, y de cómo las transformaciones llenan la copa de las vicisitudes con diversos licores! Oh, si se pudiese ver todo esto, aun el más feliz de entre los jóvenes, percibiendo su viaje, todo entero, desplegado delante de él con los peligros transcurridos así como las cruces por venir, cerraría el libro y se sentaría a esperar la muerte sin hacer nada más.[10]

Caída de un orden jerárquico absoluto (proyección de la imaginación humana), pesar por la destrucción de las prerrogativas del rango, nostalgia ética por el pasado, adhesión a la "nueva filosofía" y al desencadenamiento de los apetitos individuales, visión melancólica de la caducidad de todas las cosas en el deterioro incontenible del universo: nada podría ser más diametralmente opuesto a la teoría espinosiana.

DEFINICIONES Y LÍMITES

Puesto que Espinosa es un filósofo rigurosamente sistemático, para entenderlo se requiere tomar en serio las definiciones de algunos con-

> *'Tis all in pieces, all coherence gone:*
> *All just supply, and all Relation:*
> *Prince, Subjet, Father, Sonne, are things forgot*
> *For every man alone thinks he has got*
> *To be a Phoenix*

(Para un comentario, *cfr.* J. C. Grierson, en *The Poems of John Donne*, *op. cit.*, vol. II, *Comentary*, p. 190.) Sobre las causas de esta anarquía y el papel de la *new philosophy*, *cfr.* C. M. Coffin, *John Donne and the New Philosophy*, Nueva York, 1958.

[10] W. Shakespeare, *Henry IV*, parte II, acto III, escena I, trad. it.: *Enrico IV*, 2, en *Opere complete*, *op. cit.*, vol. II, p. 330.

ceptos clave aun a costa de partir, casi pedantemente, de los primeros elementos de su pensamiento.

De los 48 afectos considerados en la *Ética* de este Linneo de las pasiones, sólo tres son fundamentales: deseo, tristeza, alegría (*cupiditas, tristitia, laetitia*).[11] De ellos se obtienen todos los demás, según el orden de su delimitación recíproca y de su sucesión genética.[12]

El deseo, en su continuo variar de intensidad y de orientación, es constitutivo del hombre, que es impulsado en todo momento por él hacia el futuro. La tristeza y la alegría son en cambio pasiones por las cuales la mente transcurre, en su *transitio* a una menor o mayor "potencia de existir", respectivamente. En caso de que el deseo no pueda ulteriormente expandirse, porque encuentre impedimentos insuperables, puede revertir la propia fuerza contra sí mismo, enredándose en una espiral descendente de *tristitia*, o bien estabilizarse en un máximo relativo de *laetitia* o de *acquiescentia*, en que se siente apagado gracias al amor intelectual.[13]

Otra noción que no se puede mover en derredor es la de *conatus*, esto es, del "esfuerzo, con el cual cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser" por un tiempo indefinido.[14] Cuando el *conatus*

> es referido sólo a la mente se llama voluntad; pero cuando es referido juntamente a la mente y al cuerpo se llama apetito (*appetitus*): por consiguiente, esto no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que sirve a su conservación; así, pues, el hombre está determinado a hacerlo. No hay, entonces, ninguna diferencia entre el

[11] *Cfr. E*, III, prop. XI, schol.; III, afect. def. IV, expl.; IV, prop. LIX dem.

[12] Mientras generalmente las pasiones se sitúan en el interior de un campo conflictivo y se generan por implicaciones o por reacciones unas de otras (así por ejemplo, el orgullo "es el resultado de la humillación, una reafirmación voluntaria, exagerada de sí mismo"; *cfr.* C. Gurmiéndez, *Tratado de las pasiones*, México-Madrid-Buenos Aires, 1985, pp. 27-28), los últimos cinco afectos tratados en la *Ética* carecen en cambio de contrario; *cfr.* H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, Cambridge, Mass., 1934 (reed.: Nueva York, 1960), vol. II, p. 208.

[13] Sobre todos estos puntos volveré ampliamente en seguida.

[14] *E*, III, prop. VII-VIII. Sobre el *conatus* (término que se puede traducir también como "fuerza" o "potencia"), *cfr.*, para su relación original con la idea de autoconservación, las pp. 323*ss.* del presente volumen; para su vinculación con la tradición hilozoísta y las nociones de "actividad" y de "vida", H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Process of His Reasoning*, *op. cit.*, vol. II, pp. 195*ss.*, y S. Zac, "Vie, conatus, vertu. Rapports de ces notions dans la philosophie de Spinoza", en *Archives de Philosophie*, XL (1977), pp. 405-428; por su relación con la física de Galileo (y después de Borelli, Hobbes y Huygens) y por su naturaleza de "esencia actual" del hombre, P. Jacob, "La politique avec la physique à l'âge classique. Principe d'inertie et conatus: Descartes, Hobbes et Spinoza", en *Dialectiques*, 6 (1974), pp. 99-121; N. Rotenstreich, "Conatus and Amor Dei: the Total and Partial norm", en *Revue Internationale de Philosophie*, XXXI (1977), pp. 117-134; I. Filippi, *Materia e scienza in B. Spinoza*, Palermo, 1985, pp. 82*ss.*; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, 1988 (nouvelle édition), pp. 9*ss.* y *passim*; y M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milán, 1990, pp. 155-161.

apetito y el deseo *(cupiditas)*, salvo que el deseo se refiere en general a los hombres en cuanto son conscientes de su apetito, y por ello se puede definir así: el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo.[15]

Tal *conatus* se sitúa en el ámbito de un contraste dinámico (y no sólo mecánico) entre fuerzas de actividad y fuerzas de resistencia internas a la naturaleza de cada ser individual. En el hombre el crecimiento del *conatus* expresa los grados de su poder de autoconservación que, también en el conocimiento, se manifiesta según tres momentos: imaginativo, racional e intuitivo.[16] Las pasiones no son sino el *reverso* de la medalla de la imaginación, aquella que lleva en el *anverso* las ideas inadecuadas y mancas, manifestaciones del más bajo grado de conocimiento, de una *mutilata cognitio* (E, IV, cap. II).

Las pasiones como tales no dependen por lo demás de rasgos puramente sicológicos del carácter, ni pertenecen exclusivamente a la esfera subjetiva y privada (en cuanto también delimitan, como veremos, el campo de la política). Ellas manifiestan más bien la preponderancia operante de fuerzas 'externas' o 'internas' del individuo, hacia las cuales éste se muestra pasivamente maleable y de las que posee una idea insuficiente y parcialmente vislumbrada.[17] Sin embargo, las pasiones, una vez comprendidas, pueden considerarse también como energías naturales

[15] *E*, III, prop. IX, schol. Sobre el *appetitus* y la *cupiditas* en cuanto "razón que desea" y esencia del hombre, *cfr.* R. Misrahi, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, París-Londres-Nueva York, 1972, pp. 27*ss*. Sobre el nexo *appetitus-conatus*, *cfr.* L. C. Rice, "Emotion, appetitus and conatus in Spinoza", en *Revue Internationale de Philosophie*, XXXI (1977), pp. 101-116. Sobre la identificación de *conatus, potentia* y *virtus*, *cfr. E*, III, prop. LV, cor. II. Apartándome del uso corriente, intercambiaré *cupiditas* con "desiderio" más bien que con "cupidità".

[16] Sobre la imaginación, en cuanto primer género de conocimiento, *cfr.* C. de Deugt, *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, Assen, 1968; R. G. Blair, "Spinosa's Account of Imagination", en varios autores, *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, al cuidado de M. Grene, Notre Dame, EUA, 1979, pp. 318-328; F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Nápoles, 1981 (también respecto a las imágenes sensibles y a la nueva ciencia óptica); F. Haddad-Chamakh, *Philosophie politique et système de philosophie politique chez Spinoza*, Túnez, 1980, y "L'imagination chez Spinoza", en *Studi sul Seicento e sull'immaginazione*, al cuidado de P. Cristofolini, Pisa, 1985, pp. 75-94; y M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, París, 1985.

[17] Sobre la conexión entre pasiones e ideas inadecuadas y, más en general, sobre la naturaleza de las pasiones, *cfr.* —además del clásico ensayo de A. Labriola, "Origine e natura delle passioni secondo l' *Etica* di Spinoza", en *Scritti vari editi e inediti di filosofia e politica*, Bari, 1906, y del viejo artículo de G. Jung, "Die Affektenlehre Spinozas. Ihre Verflechtung mit dem System und ihre Verbindung mit der Ueberlieferung", en *Kant-Studien*, XXXII (1927), pp. 325*ss*.— R. Crippa, *Studi sulla coscienza etica e religosa del Seicento. Le passioni in Spinoza*, Milán, 1965; M. Guéroult, *Spinoza, L'âme (Ethique, 2)*, París, 1974, pp. 143*ss*. y 190-300; M. Wartopsky, "Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology", en varios autores, *Spinoza: A Collection of Critical Essays, op. cit.*, pp. 329-353; y A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milán, 1981, pp. 114*ss*.

virtualmente a disposición de quien sabe elaborarlas. De esta manera dejan de ser absolutamente "intratables",[18] porque el conocimiento mismo las modifica y potencia el *appetitus*.[19]

Respecto a la imagen que se tendrá sucesivamente, no se caracterizan tanto por la espontaneidad, sino más bien por la necesidad o, para decirlo mejor, por una especie de paradójica espontaneidad necesaria. Diversamente de lo que pensaban y pensarán muchos filósofos, según Espinosa el alma opera siempre siguiendo leyes ciertas y se manifiesta *quasi aliquod automaton spiritualis*.[20]

Los poderes de la imaginación

Como vertiente de la imaginación, la naturaleza de las pasiones no depende de la casualidad. Si se examina con cuidado, nada en ella resulta arbitrario, pues "las ideas adecuadas y confusas se suceden con la misma necesidad que las ideas adecuadas, esto es, claras y distintas".[21] Derivándose de conocimientos mutilados, el orden dispuesto por la imaginación avanza mediante una infatigable obra de restauración y de integración de los fragmentos de sentido que se le presentan, de tal manera que —con base en conclusiones y generalizaciones analógicas dictadas por las pasiones— lo incierto acaba por volverse cierto y lo oscuro evidente.[22] Por consiguiente, todos en cierto modo deliramos (esto

[18] Uso la expresión en el sentido de J. Houssoun, *Les passions intraitables*, París, 1989.

[19] En cuanto *potentia essendi* y *potentia cognoscendi* son en este caso estrictamente adecuadas; *cfr*. P. di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Florencia, 1969, vol. II, pp. 142*ss*.

[20] Espinosa, *TIE*, en *OS*, II, 32. Sobre este aspecto, *cfr*. en particular S. Cremaschi, *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milán, 1979 (sin embargo, no es necesario creer que Espinosa sea favorable a la reducción del hombre a autómata: a éste se asemejan sólo los ignorantes y cuantos se sujetan pasivamente al doble despotismo "teológico-político").

[21] *E*, II, prop. XXXVI.

[22] Este procedimiento de racionalización del ámbito estricto de los conocimientos parciales que se poseen, se ilustra muy bien por la hipótesis de un gusanito que vive en la sangre,

> capaz de distinguir a simple vista las partículas de sangre, de linfa, etc., y de comprender con la razón de qué manera cada partícula al encontrarse con la otra, o rebota o le comunica parte del propio movimiento, etc. Él viviría en esta sangre como nosotros en una parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo y no como una parte, y no podría saber de qué manera todas las partes estarían gobernadas por la universalidad de la sangre y serían constreñidas a adaptarse unas a las otras de acuerdo con las exigencias de la naturaleza universal de la sangre, de tal manera que estén de acuerdo con ellas según una determinada manera [*Ep*., XXXII, 169].

Cfr., para algunas consideraciones ulteriores, W. Sackstedter, "Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View", en varios autores, *Spinoza New perspectives*, al cuidado de R. W. Shanan y J. I. Biro, University of Oklahoma, 1978, pp. 139-159. Una semejante fijación en un punto de vista limitado caracteriza análogamente también la naturaleza monomaniaca de la locura o del delirio (*cfr*. *E*, IV, prop. XLIV, schol.).

es, estamos sometidos a perturbaciones del ánimo que distorsionan lo 'verdadero'), una vez que integramos, según nexos conjeturales, aquel poco de relativamente cierto que conocemos con una enorme cantidad de ilaciones y de elementos desconocidos.

Sin embargo, la imaginación o las pasiones no presentan sólo una forma de conocimiento inferior que culminaría en la *ratio*. Como ya se ha aludido en la Introducción, esta última no es otra cosa que el segundo nivel de la *cupiditas*, y es una expresión todavía parcial e imperfecta del deseo. Perdura en ella una huella del esfuerzo tendiente a la represión de las pasiones. Dado que la pasión puede, de acuerdo con Espinosa, ser vencida sólo por una pasión más fuerte, la razón misma no es (bajo este perfil) sino la más fuerte e iluminada pasión de mando y de orden. La cumbre del deseo —el deseo realizado— está representada por la "ciencia intuitiva" o *amor Dei intellectualis*, conocimiento de las "cosas particulares" y máxima expresión de la *vis existendi*.

Admitida la imposibilidad de extirpar el orden de la imaginación (porque ella, diría Bachelard, es *toujours jeune* y sus productos brotan hasta de las raíces cortadas) y suponiendo en cambio que exista la oportunidad de reducir su alcance conociéndolo, nace otro problema: ¿se puede sostener que la imaginación, como primer escalón del conocimiento, corresponda genéticamente al origen del esquema de concatenación de las ideas racionales, o bien que —apenas formulado un razonamiento— también la imaginación siga a su vez las huellas? Espinosa acepta esta última posición,[23] sin excluir la anterior. Sólo respecto a un grado más alto de verdad y a una concatenación 'objetivamente' más constringente y explicativa de los nexos entre las ideas y entre las cosas (que sin embargo se presenta como 'subjetivamente' más libre y creativa) es lícito equiparar el intelecto a las "ideas verdaderas" y la imaginación a "las ficticias, las falsas, las dudosas".[24]

El mismo razonamiento podría aplicarse al paso del segundo al tercer género de conocimiento. En la ciencia intuitiva, que ha abandonado las actitudes hiperdefensivas de la razón, persisten por lo demás, de manera significativa, contenidos característicos de la imaginación. Ésta no sólo "acompaña" al conocimiento adecuado o resulta "auxiliar",[25] sino

[23] *Cfr. Ep.*, XVII, 102 (carta a Balling del 20 de julio de 1664).

[24] *Cfr. ibid.*, XXXVII, 186. El contraste entre *intellectus* e *imaginatio* es atribuido por algunos a la herencia conceptual de Maimónides; *cfr.*, por ejemplo, G. Semerari, "La teoria spinoziana dell'immaginazione", en varios autores, *Studi in onore di A. Corsano*, Bari, 1969, pp. 759-760.

[25] Tal experiencia ha sido observada por M. Bertrand, "Spinoza: le projet éthique et l'imaginaire", en *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*, núm. 14 (1984), pp. 11-12, a propósito de la *gloria* (que acompaña la *acquiescentia*, el contento de sí, suscitado por la ciencia intuitiva, en cuanto "imaginamos" ser "alabados por los demás"; *cfr. E*, V, prop. XXXVI, schol. IV, affect. def., XXV y XXX) o del amor hacia Dios, que es "tanto más alimenta-

testifica también, a su pesar, el tranquilo poder del tercer género de conocimiento, tan fuerte y seguro de sí que deja libre acceso —porque ya no los considera peligrosos— a aquellos poderes imaginativos que la razón todavía rechaza como una asechanza a su capacidad e integridad.

El espectro en el espejo

De este planteamiento espinosiano se derivan algunas consecuencias importantes: que los productos de la imaginación —o las pasiones—[26] pueden ser conocidos con una necesidad igual a aquella de las ideas racionales; que no debiéndose considerar las pasiones "como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana", su coherencia interna no elimina el carácter conflictivo, así como la individuación de las leyes que gobiernan las turbulencias atmosféricas o la formación de los rayos no suprime la peligrosidad para los hombres; que si coherencia y conflicto atañen a afectos, más que a representaciones (o mejor a representaciones revestidas afectivamente y afectos comprendidos mediante ideas inadecuadas), se generan órdenes coherentes y al mismo tiempo conflictivos también de afectos (y no sólo de representaciones).

Como no son vicios, así —desde el punto de vista de las ideas inadecuadas— los resultados de la imaginación no constituyen ni siquiera simples falsedades. En efecto, imaginar las cosas significa tenerlas realmente presentes, en cuanto las imaginaciones del espíritu, consideradas en sí y en caso de que no sean desmentidas, no contienen error.[27]

do, cuanto más numerosos son los hombres que imaginamos estar unidos a Dios con el mismo vínculo de amor" *(ibid.*, v, prop. xx). Sin embargo, la autora considera sólo el proceso 'ascendente' de acompañamiento de la imaginación con la ciencia intuitiva y no el hecho de que la primera esté ya sometida a la lógica de la segunda e integrada en ella. Como aparece ya por *TIE*, 39, la imaginación está además afectada por "alguna cosa singular corpórea", mientras las *res particulares*, conocidas por la ciencia intuitiva, han perdido la característica de ser suscitadas "por cuerpos solos" *(cfr.*, en el presente volumen, las pp. 306*ss.)*.

[26] Los productos de la imaginación (que no tienen todos naturaleza 'icónica') coinciden en general con las pasiones, por lo que se dan también representaciones (¿aparentemente?) carentes de carga afectiva.

[27] *Cfr. E*, II, prop. XVII, schol. y, sobre todo, prop. XLIX, schol., en que se presenta como ejemplo la imagen del "caballo alado", que se puede considerar verdadera sólo hasta que la mente no llegue a limitarla a través de otra imagen:

> Puesto que, si la mente, además del caballo alado, no percibiese nada más, lo consideraría como presente para sí y no habría ningún motivo para dudar de su existencia y ninguna facultad de disentir, a menos que la imaginación del caballo no esté unida con una idea que excluya la existencia del mismo caballo, o a menos que la mente no perciba que la idea que tiene del caballo es inadecuada, y entonces o negará necesariamente la existencia del caballo, o dudará necesariamente.

Sobre este mismo pasaje, en un contexto y con una perspectiva diferentes, *cfr.*, en este volumen, la p. 271.

Por consiguiente, Espinosa no opone la realidad a lo imaginario, sino la realidad de lo imaginario a la realidad concebida por el conocimiento racional o por el intuitivo.[28] Se conoce según órdenes diversos, que corresponden a una diferente potencia de existir, pero no se entra en mundos diferentes; más bien cada grado sucesivo translitera y reformula, volviendo más convincentes y menos rígidos los contenidos de los estadios que lo preceden, englobándolos en el propio orden específico.

La imaginación es en general tanto más fuerte y despótica cuanto más reducido es el conocimiento de las cosas. A este nivel, individuos y pueblos se ven obligados a pensar de manera mitológica o supersticiosa, de tal manera que "pueden fingir muchas cosas, por ejemplo, que los árboles hablen, que los hombres se conviertan de manera instantánea en piedras, en fuentes, que en los espejos aparezcan espectros, que la nada se vuelva algo, también que los dioses se conviertan en bestias y en hombres y otra infinidad de absurdos de este género" *(TIE,* 29). Percibiendo fenómenos que fungen como pedernales de la mente y luego elaborándolos nuevamente de manera vertiginosa con ánimo "perturbado y conmovido" al estilo de Vicco para sacar de ahí un sentido acabado, la imaginación se enciende y relumbra, extendiendo el propio poder y encontrando alimento en las zonas más o menos amplias de incertidumbre de la vida de los hombres y en la consecuente ignorancia de las causas de los acontecimientos.

Sin embargo, al momento que se conciban ideas adecuadas, la imaginación se debilita. Así, por ejemplo, una vez advertida la naturaleza de los cuerpos será imposible imaginarse "una mosca infinita" *(ibid.).* Limitando la potencia omnívora de la imaginación, los hombres se adaptan mejor al mundo y se encuentran más frecuentes motivos de satisfacción. Por lo demás, si la palabra no fuese condicionada por polémicas a las que el mismo Espinosa ha ofrecido su contribución, se podría decir que el hombre se vuelve más 'libre' (si así llamamos a quien —habiendo aumentado el propio conocimiento de las cosas, esto es, el número de las ideas adecuadas— disminuye paralelamente la propia dependencia de las pasiones y de las causas externas).[29] Por consiguiente, él no acepta el mero fatalismo, el abandono perezoso al destino, como se ha expresado repetidamente. Reconoce que los hombres están a menudo en botín de fuerzas que escapan a su control (pasiones e ideas inadecuadas, terremotos, enfermedades, etc.), pero añade que, esforzándose por comprender adecuadamente las causas, pueden tam-

[28] *Cfr.* M. Bertrand, *Spinoza: le projet éthique et l'imaginaire, op. cit.*, pp. 15*ss.*

[29] En efecto, considerando la cuestión en una óptica invertida, "la mente está sujeta a pasiones tanto más numerosas cuanto más abundantes ideas inadecuadas ella tiene" *(E,* III, prop. I, cor.).

bién disminuir la propia dependencia de sus efectos, aun sin poder ciertamente anularlos.

Tal esfuerzo implica que los individuos —separados y vueltos a menudo enemigos de la multiplicidad y del entrelazamiento de las pasiones— puedan avanzar sobre el terreno del orden común y compartido por la razón, se vuelven conscientemente más activos y encauzando aquel que ahora aparece con claridad como ímpetu arbitrario de la imaginación y de las pasiones. En el último y más alto escalón del conocer y del desear —el amor intelectual— la razón revela finalmente la propia necesaria limitación e inadecuabilidad: su orden aparece demasiado obligado y poco elástico aunque capaz de comprender la universalidad de la ley pero no de hacer justicia al conocimiento intrínseco de las *res particulares*, que presupone un orden abierto y una coherencia innovadora.

La fuerza victoriosa del deseo que pasa a través de las resistencias metaboliza las pasiones en afectos, transformándolas en energías que conducen, sin sacrificios inútiles, hacia una mayor seguridad, alegría y beatitud. Al mismo tiempo libera la rígida 'musculatura' de la razón y de la voluntad modificando la actitud sustancialmente cerrada, todavía marcada por el miedo frente al desorden de las pasiones. Por consiguiente, la *transitio* de una perfección menor a una mayor no acontece ni a través del recurso a la gracia divina o al hado, ni a través de la represión, la ascesis y el impulso místico o la pura fuerza de voluntad. En virtud de la potencia intrínseca de un deseo que aumenta tanto más la propia lucidez, cuanto más aumenta su poder, en efecto, se pasa sucesivamente de las ideas confusas y mutiladas de la imaginación a aquellas generales y abstractas de la razón y, finalmente, de éstas a la claridad y distinción superior de la ciencia intuitiva (que, sin embargo, no renuncia a las ventajas y a los instrumentos de las fases recorridas). El mismo proceso aparece, bajo otro perfil, como "enmendación de las pasiones y del intelecto, esto es, como reintegración de las lagunas y de las mutilaciones del sentido, eliminación de las oscuridades y de las confusiones, restablecimiento de cadencias y nexos más seguros y demostrables. Análogamente a la lectura de un texto ya gravemente corrompido y luego restaurado, la visión de la dinámica total de los deseos propios y la comprensión de los posibles caminos de su realización en un espacio de tiempo no restringido aparece así más evidente. El tumulto de las pasiones se aquieta, no porque reduzca guardándose en una especie de presa muerta, sino porque "al contrario" *el conatus* que la animaba —en vez de dispersarse infructuosamente o de anularse por elisión en una lucha paralizante y deprimente— se proyecta hacia lo alto, arrastrando un diagrama que muestra todavía oscilaciones, pero se consolida para siempre sobre las crestas elevadas de la *vis existendi*.

II. ESPERANZA Y MIEDO

Dos pasiones de incertidumbre

Entre todas las pasiones, el miedo y la esperanza asumen en las obras espinosianas de la madurez el más alto valor estratégico y constituyen la clave para la comprensión de diferentes problemas éticos, religiosos y políticos.

Se trata de afectos eminentemente inestables, que jamás cristalizan en hábitos o en virtudes y por ello vuelven el ánimo inquieto e indeciso: "En efecto, la esperanza no es más que una alegría inconstante *(inconstans laetitia)*, nacida de la imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo éxito dudamos. En cambio, el miedo es una tristeza inconstante, aunque nacida de una cosa dudosa".[30] Todas las pasiones aparecen mudables e imprevisibles, pero miedo y esperanza figuran entre las más violentas.[31] En efecto, ellas son incontrolables, impetuosas, destructivas, contagiosas, intratables y refractarias a toda intervención directa de la razón y de la voluntad, que chocan contra un adversario móvil y desconocido. Implican la duda (no metódica), la vacilación, la incertidumbre, la turbulencia negativa, el peligro o la espera de salvación ante un mal o un bien considerados como que se aproximan; en todo caso, la conciencia de encontrarse delante de potencias, hombres y acontecimientos inescrutables, más fuertes que la resistencia que se les puede oponer. De esto se derivan, por un lado, la resignación y la parálisis de la voluntad; por el otro, en compensación antagónica, las más virulentas formas de fanatismo, de impermeabilidad a la crítica, de entusiasmo y de agitación.

[30] *Cfr. E*, III, prop. XVIII, schol. II. Nótese la oposición simétrica entre miedo y esperanza, que en cambio es disipada por Descartes y traducida en diferencia referida al grado de probabilidad que un deseo tiene más o menos de realizarse:

> Basta el pensamiento de que un bien se puede adquirir, o un mal evitar, para ser impulsados a desearlo. Pero cuando, además, se considera si la probabilidad de obtener aquello que se desea es grande o pequeña, una probabilidad grande suscita en nosotros la esperanza, mientras escasas probabilidades suscitan el temor [*PA*, art. 58].

En el pasaje espinosiano traduzco *laetitia* con "gioia" [gozo], más bien que con "letizia" [alegría], porque la reminiscencia cultural más directa a que Espinosa se remonta es la *joye* de Descartes. La terminología espinosiana se separa además de la tradición antigua, y de la ciceroniana en particular, según la cual la *laetitia* designa contentamiento de ánimo de quien se regocija vanamente, tontamente y de una manera excesiva, mientras el *gaudium* representa la alegría que va de acuerdo con la razón (*cfr.* Cic., *Tusc.*, IV, 13).

[31] *Cfr. E*, IV, prop. XXXIII.

Su inconstancia se opone diametralmente a la "constancia" y a la serenidad del sabio antiguo, sobre todo del estoico.[32] De manera diversa del placer y del dolor, de la alegría o de la tristeza que atañen a la certeza del presente, la inestabilidad del miedo y de la esperanza está ligada a la proyección hacia la incertidumbre y los riesgos no sólo del futuro, sino hasta del pasado, esto es, al alternarse conjeturas entre probabilidades difíciles de decidir y consecuencias de actos irremediables. Por ello el *metus* no está ligado de manera directa al presente, ni la *spes* a la inminencia.[33]

Espinosa no se opone al miedo y a la esperanza porque distraigan —según la opinión de los estoicos— del gozo de cuanto está comprendido en el horizonte del presente, debilitando así el ánimo con vanos pesares y expectativas inconcluyentes,[34] sino porque bloquean el potenciamiento de sí mismos hacia estados de mayor perfección. Por esto no hay en él, como en Hobbes, una relación instrumental entre expectativas del futuro y el proyecto de disponer en el presente del poder para realizar los contenidos de las expectativas,[35] sino más bien la indicación de las vías a través de las cuales el logro efectivo de una mayor perfección

[32] De cualquier modo, la *laetitia* permanece, en Espinosa, como una pasión: "En efecto, lo que hace que un afecto sea acción y no pasión, no es el hecho de que marque el paso del cuerpo y de la mente a una mayor perfección, sino que de este paso cuerpo y mente sean causa adecuada" (*E*, III, affect. def. III, expl.). Para la valoración del miedo y de la esperanza como formas de *inconstantia* del *De constantia sapientis* de Séneca al *De constantia* de Justo Lipsio o a *La constance* de Guillaume du Vair, *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 229*ss*.

[33] Al referir la incertidumbre y la imprevisibilidad del miedo y de la esperanza al pasado, Espinosa se separa de manera decidida de las tradiciones anteriores que las ligaban a menudo al futuro: *cfr.*, por ejemplo, Cic., *Tusc.*, III, 11, 25, para quien el *metus* es una *opinio magni mali impendentis*, mientras las *spes* es una *opinio venturi boni quod sit ex usu iam praesens*. Según Espinosa, estas dos pasiones están unidas más en general a las ideas inadecuadas de un gozo lejano y un lejano dolor. También en la tragedia aparece, sin embargo, el temor que se haya podido realizar sin saberlo o que haya acontecido algo horrible en el pasado y cuyos efectos deben todavía manifestarse. De cualquier modo, el miedo no está ligado necesariamente en Espinosa a los 'lugares' de lo diverso o a los factores objetivos (descritos por C. Jacob, "La topographie de la peur", en *Traverses*, XXV [1982], pp. 51-60, y por Y. Tuan, *Landscapes of Fear*, Nueva York, 1979), sino a la imaginación, que, en nosotros mismos, crea continuamente la alteridad y reproduce la fantasmal presencia de aquello que está ausente respecto a los datos de la percepción y a los conceptos del intelecto.

[34] La dimensión temporal no incide *per se* sobre la intensidad de una pasión (*cfr. E*, III, prop. XVIII y dem.), aunque la imagen de una cosa presente produzca una mayor estabilidad del afecto, mientras la de una cosa pasada o futura, siendo incierta, vuelve el ánimo más expuesto a las fluctuaciones. En el *Compendium grammaticae Linguae Hebreae*, también Espinosa recuerda cómo la lengua hebrea conoce, como tiempos del verbo, sólo el pasado y el presente (sin embargo, de esto no se debe inferir, como han hecho diversos teólogos, que el hebreo no tenga otros recursos para designar el futuro; *cfr.* "Il tempo nella storiografia antica", en A. Momigliano, *La storiografia greca*, Turín, 1982, pp. 69-71).

[35] *Cfr.* Hobbes, *El.*, 58.

hará caer de por sí, haciéndolos inútiles, ya sea el miedo, ya sea la esperanza, contra los cuales la razón difícilmente puede luchar sólo con sus armas.[36]

Lo que vuelve a estas pasiones importantes para la reflexión filosófica es su ser comunes a todos los hombres, en cuanto amenazas o promesas que afectan y comprometen la vida de cada uno y en cuanto contribuyen a formar y a condicionar, de manera constructiva o "sediciosa" para los poderes vigentes, la orientación de voluntades débiles, siempre en vilo entre la obediencia presente y futura y el deseo de rebelión, entre la propensión a la confianza y la duda lacerante.

FRENTES CONTRAPUESTOS

La tradición más antigua —con Platón, Aristóteles o el estoicismo griego en particular— consideraba el miedo aisladamente: como expectativa de un mal futuro o como uno de los cuatro afectos fundamentales, junto al placer, el dolor y el deseo.[37]

En cambio, miedo y esperanza constituyen para Espinosa una pareja inseparable.[38] Esto acontece, por un lado, según un modelo historiográfico que se remonta a Salustio, Livio y Tácito;[39] por el otro, según doctrinas

[36] Un bien mayor futuro es en verdad racionalmente preferible a un bien menor presente, y un mal menor presente, como causa de un bien mayor futuro, es de aceptarse sin más (*cfr. E*, IV, prop. LXVI, y schol.). Sólo que la mayoría de los hombres se comportan de modo diametralmente opuesto a estos criterios que, de palabra, aprueban (*cfr. ibid.*, IV, prop. XII, dem.).

[37] *Cfr.* Plat., *Lach.*, 198 B (en oposición al valor); *Prot.*, 358 D; Arist., *Eth. Nic.*, III, 9, 1115a 9; *Rhet.*, II, 5, 1382a*ss.*, donde el miedo está ligado al "acercamiento de una cosa terrible" y opuesto a la confianza o a la seguridad: "A la imaginación la acompaña aquí la esperanza de que las cosas saludables estén próximas y aquellas terribles no existan o bien sean lejanas" (*Rhet.*, II, 5, 1383a); *SVF*, III, 386; Cic., *Tusc.*, III, 11, 24; IV, 6, 11; y *De fin.*, X, 35. Si se excluye una tradición dudosa, según la cual Aristóteles habría definido la esperanza como "el sueño de un despierto" (aunque la misma frase es atribuida a otros; *cfr.* A. Gauthier, *Magnanimité*, París, 1950, pp. 35-36 y 194-196), ella no está en él ligada a valores particularmente significativos: en el *De me. et rem.*, I, 449b 10*ss.*, simplemente al futuro, en contraste con la percepción, unida al presente y con la memoria, referida al pasado; en *De part. an.*, III, 6, 263, a la aceleración del latido cardiaco y en la *Rhet.*, II, 12, 1389b, a su preponderancia entre los jóvenes, en contraposición al pesar de los viejos. Pero, sobre este último punto, *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 192-194.

[38] *Cfr. E*, III, prop. L, schol.: *non dari spem sine metu, neque metum sine spe.*

[39] Para la frecuencia en la literatura y en la historiografía romana de la pareja *metus/spes*, *cfr.* H.-G. Finke, *Furcht und Hoffnung als antithetische Denkformen in der römischen Literatur von Plautus bis Tacitus*, Diss. Tubinga, 1951, y W.-R. Heinz, *Die Furcht als politisches Phänomen bei Tacitus*, Amsterdam, 1975. Para Tácito —en quien el término *metus* aparece 206 veces, junto a *terror*, 50 veces, y a *pavor*, 41 veces; *cfr.* W.-R. Heinz, *Die Furcht..., op. cit.*, p. 2— es digno de ver, por ejemplo, el pasaje de los *Ann.*, II, 12, 13. Son numerosas, incidentalmente, las citas de Tácito en Espinosa, ya sea en la *Ética*, ya en el *Tratado político*.

filosóficas parcialmente elaboradas por Séneca y por el neoestoicismo de Justo Lipsio, en los cuales el enlace de *metus* y de *spes* es ya canónico y cae bajo el signo de una condena común.[40] Tal oposición aparece en general en la historiografía romana para describir el estado de ánimo de los soldados antes de la batalla, la oscilación individual y colectiva ante una prueba mortal.[41]

Desde el *Hierón* de Jenofonte hasta las *Historias* de Salustio, la reflexión sobre la política examina el miedo tanto desde el punto de vista de quien manda como desde aquel del que obedece, del tirano como de los súbditos.[42] En Tácito, en cambio, *metus*, *pavor* y *terror* (del primero se deriva el español *miedo*, del segundo el italiano *paura* y el francés *peur)* aparecen generalmente entrelazados con las condiciones de incertidumbre de aquellos que la padecen, individuos particulares o, más a menudo, grandes masas humanas como el ejército o la plebe. Después de algunas esporádicas décadas en Tucídides y Salustio, él ha sido el primero en individuar, de manera sistemática y con gran claridad, el papel eminentemente político del miedo (y, aunque en menor medida, de la esperanza) en el despotismo imperial, poniendo en evidencia los mecanismos y las sutilezas en la práctica cotidiana de gobierno y en la sicología de los individuos y de las muchedumbres.

Espinosa combate en dos frentes, tratando de decapitar el águila bicéfala del imperio teológico-político: contra el miedo, en cuanto pasión hostil a la razón *(cfr. E,* IV, prop. LIII), y contra la esperanza, en cuanto habitual fuga del mundo, justificación de la vida, instrumento de resignación y de obediencia. Mientras duran, miedo y esperanza dominan no sólo el cuerpo, sino la imaginación y la mente de los individuos, dejándolos a merced de la incertidumbre y volviéndolos dispuestos a la renuncia y a la pasividad. Luego que cesan, vuelven a ser nuevamente libres *(cfr. TP,* II, párr. 10 y III, párr. 8).

En esta opción de atacar simultáneamente la esperanza y el temor, él se encuentra rodeado de pocos aliados —que, sin embargo, utilizan armas teóricas bastante débiles— y de adversarios formidables, y se ve

[40] De esta manera para Séneca *spem metus sequitur*, mientras que para Lipsio ambas representan la enfermedad más terrible; *cfr.* Sen., *Ep.*, 5, 7 y J. Lipsio, *Manud.*, lib. III, I. Para Descartes, *cfr.*, en cambio, *PA*, art. 165. Alguna alusión al vínculo miedo/esperanza está ya presente en Arist., *Rhet.*, II, 5, 1383a: "Para que se tema es necesario nutrir alguna esperanza de salvación en el propio campo de acción. Y he aquí una prueba: el temor impulsa a deliberar, y nadie delibera en torno a cosas sin esperanza".

[41] *Cfr.* Livius, XXX 32, 4; XXX 33, 1; Sall., *Iug.*, 105, 4.

[42] En efecto, en estas obras se subraya no sólo el miedo de los ciudadanos, sino también el del tirano mismo (que teme incluso a sus guardaespaldas: *cfr.* Xen., *Iero*, 6, 4, y Sall., *Hist.*, I, 55, 9: *serviendum aut imperitandum, habendum metum est aut faciendum)*. Y ver L. Strauss, *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hieron* (1950), trad. fr.: *De la tyrannie*, seguida del ensayo de A. Kojève, *Tyrannie et sagesse*, París, 1954.

constreñido a enfrentar no sólo tradiciones consolidadas e ilustres, sino también amenazas efectivas a su vida y a su libertad.[43] Espinosa es, por consiguiente, coherente al rechazar, y con igual energía, el miedo y la esperanza: *Spes et metus affectus non possent esse per se boni (E,* III, prop. XLVII), a menos que no sirvan para reprimir un exceso de alegría o constituyan el mal menor frente a hombres de ánimo impotente y soberbio que no se dejan conducir de otra manera a la obediencia de las leyes.[44]

Falta en él —si se le compara, por ejemplo, a la religión, a la teología y a la filosofía cristiana y hebrea— cualquier apología del "principio esperanza".[45] El común rechazo de *spes* y *metus* constituye —indirectamente— el más poderoso ataque al cristianismo, y en particular al mensaje paulino y

[43] Típico, aunque menos conocido, es el caso del teólogo Voet, que dirige al autor del *Tratado teológico-político* la acusación de ateísmo, porque sostendría que el hombre, para obrar bien, tiene necesidad de la esperanza de premios o del temor de castigos. Espinosa, que ha afirmado siempre lo contrario (o sea, que es necesario amar a Dios por sí mismo, precisamente porque el amor no nace del miedo), se rebela contra esta infamia. Añade, sin embargo, que Voet se comporta así porque personalmente

> no encuentra en la misma virtud y en el intelecto nada que lo satisfaga, y viviría con mucho gusto según el impulso de sus pasiones, si no se lo impidiese el solo hecho de que tiene miedo del castigo. Él se abstiene, pues, de las malas acciones y observa los mandamientos divinos con la misma reticencia de un esclavo y de un ánimo titubeante

(Ep., XLIII, 212: en efecto, esclavo no es el que obedece, sino el que obedece contra la propia utilidad; *cfr. TTP,* 384). Y precisa, finalmente, con un interesante matiz: "Ya sea que nosotros hagamos libre o necesariamente aquello que hagamos, aún somos movidos por la esperanza o por el temor" *(Ep.,* XLIII, 213). Precisamente por esto son necesarios "preceptos y mandamientos": no aquellos dictados por premios o castigos ultraterrenos, sino aquellos sugeridos por la razón y por el amor desinteresado hacia el *Deus sive natura.*

[44] *Cfr. E,* IV, prop. XLVII, dem. e *ibid.,* IV, prop. LIV, schol.:

> Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón [...] la esperanza y el miedo ocasionan más utilidad que daño; por consiguiente, si es verdad que no se puede dejar de pecar, es preferible pecar de este lado. En efecto, si los hombres de ánimo débil fuesen todos igualmente soberbios, si no se avergonzaran y no tuvieran miedo de nada, ¿cómo podrían unirse y estructurarse entre sí con vínculos?

En un pueblo libre, respecto a uno esclavo, el recurso a la esperanza es sin embargo más eficaz que el miedo, "ya que mientras aquél trata de gozar la vida, éste se preocupa sólo por evitar la muerte" *(TP,* V, párr. 6).

[45] *Cfr.,* para la última gran defensa filosófica de la esperanza, E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* en *Gesamtausgabe,* Francfort, 1962-1977, vol. 5, p. 2: "La razón no puede florecer sin la esperanza, la esperanza no puede hablar sin la razón" (para la valoración de Espinosa, *cfr. ibid.,* pp. 997*ss.* y 1013*ss.*). Bloch la considera en general *das objektiv-real Mögliche* (lo posible objetivamente real). Para un más amplio encuadramiento del problema en Bloch remito a R. Bodei, *Multiversum, Tempo e storia in Ernst Bloch,* Nápoles, 1983. Por una recuperación filosófica, y no teológica, del problema de la esperanza se han pronunciado A. Edmeier, *Horizonte der Hoffnung. Eine philosophische Studie,* Regensburg, 1968; G. Sauter, *Erwartung und Erfahrung,* Munich, 1972, y J. J. Geofrey, *A Philosophy of Human Hope,* Dordrecht-Boston-Lancaster, 1987. Para algunos intentos de formalizar en términos lógicos proposiciones del tipo *I hope that P, cfr.* J. P. Day, "Hope", en *American Philosophical Quarterly,* VI (1969), p. 97, y "Anatomy of Hope and Fear", en *Mind,* N. S., LXXIX (julio de 1970), pp. 369-384. Hay que notar que en Espinosa se niega al futuro cualquier privilegio. Su *transitio* a una mayor potencia de existir (sobre lo cual véanse, en el presente volumen, las pp. 303*ss.)* no implica algún "progreso" en este sentido.

al de Juan del *Apocalipsis*, según el cual la esperanza evangélica constituye la victoria sobre el miedo de la muerte. El que espera en Dios no deberá temer la muerte. Ella era "el salario del pecado" *(Rm*, 6,23) y Cristo —que, como hombre, había probado "pavor y angustia" *(Mc*, 14,33) frente a ellos— la ha rescatado con la resurrección. Ahora, en su seguimiento, cualquiera que tenga fe podrá resucitar en un cuerpo glorioso. Este "último enemigo" *(1 Co*, 15,26) será en efecto definitivamente derrotado después de la segunda venida del Señor. En la Jerusalén celeste se oirá entonces una voz potente, que, hablando desde el trono, proclamará de la manera más solemne que Dios mismo enjugará en los hombres "toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado" *(Ap*, 21,4).

Oponerse al miedo quiere decir para Espinosa, en términos políticos, rechazar el absolutismo y la razón de Estado; en términos religiosos, repudiar el precepto bíblico del *timor Domini, initium sapientiae*,[46] la 'razón de Iglesia'; en términos filosóficos, abolir virtualmente la distinción pascaliana entre temor malo y temor bueno.[47] Ni el Estado, ni la fe, ni —mucho menos— la filosofía y la sabiduría deben apoyarse sobre el temor.

Oponerse a la esperanza significa en cambio golpear el 'corazón' de la religión, negarle aquello que la hace diversa del Estado en su promesa de un Reino que no es de este mundo, de "un nuevo cielo y de una nueva tierra": descubrir, detrás de sus esperanzas, sus dogmas y sus prácticas, las cadenas del misterio doloroso de la obediencia y, a menudo, de la servidumbre.

Una vez liberado idealmente el hombre del miedo y de la esperanza terrenos y ultraterrenos (del monarca absoluto y del Dios personal *pantokrator)*, Espinosa puede plantear el problema de los límites de su obrar y de su pensar. El *Deus seu Natura* no es un *Ersatz-Gott*, un sustituto más sofisticado de las divinidades adoradas por las religiones positivas: debido a su esencia impersonal, resulta carente de cualquier plano de gobierno inteligente del mundo. Al faltar la Providencia, el hombre es por consiguiente virtualmente libre de ampliar la esfera de su intervención más allá de este fantasma encarnado de la imaginación impotente: *mors Domini, initium sapientiae*. Con la desaparición del

[46] No creo que Espinosa haya podido interpretar el *Domini* de esta expresión en el sentido de un genitivo subjetivo (esto es, que es Dios el que tiene miedo o que puede tener miedo de los hombres), como recientemente se ha propuesto; *cfr.* H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, Francfort, 1988, pp. 28-33.

[47] *Cfr.* Pascal, *P*, n. 282 = n. 199:

> Temor cautivo: aquel temor que nace no del creer en Dios, sino de la duda de si él existe o no. El temor bueno nace de la fe, el falso temor de la duda. El temor bueno va unido a la esperanza, porque nace de la fe y se espera en el Dios en el que se cree; el malo va unido a la desesperación, porque se teme a aquel Dios en el que no se tiene fe. Unos temen perderlo, los otros encontrarlo.

Dios personal (más compleja aún es la actitud de Espinosa frente a Jesús y a la religión de los "ignorantes" o "ignaros"), termina también la moral teológico-política, fundada sobre el deber de rendir cuentas a él o a sus representantes terrenos de la conducta de cada uno. La obediencia a los mandamientos de Dios cesa así de representar la base de la ética. Los sustituye la realización de sí mismos según el grado de la *cupiditas* de cada uno. Por lo tanto, Espinosa no sostiene "conviértete en el que Dios quiere", sino más bien una versión potenciada de la paradoja aristotélica "conviértete en el que eres". Su posición se podría formular de esta manera: "llega a ser todo aquello que necesariamente puedes llegar a ser elaborando tus pasiones y tu razón". Una vez que el hombre cesa de estar sometido a la mirada indagatoria de un Dios personal, advierte que él mismo es observador y observado en cuanto Dios y parte de Dios. Y cuando es capaz de sacudir lejos de sí la *tristitia* unida a la idea de caducidad, cae en la cuenta de que lo eterno no se sitúa quizás en algún otro mundo o en algún otro tiempo, sino que es accesible también aquí y ahora, porque, estando fuera de los parámetros temporales, no implica alguna expectativa: *sentimus experimurque nos aeternos esse*.

Desde el inicio del *Tratado político*, Espinosa arremete así, simultáneamente, contra los partidarios de la esperanza y contra los del miedo: los filósofos utopistas, que consideran a los hombres como quisieran que fuesen, y los políticos, que los aceptan como son.[48] A ambos (a los teóricos soñadores, que desprecian la 'realidad efectiva, concreta, de las cosas', y a los políticos *callidi [astutos]*, amaestrados por la experiencia, los cuales consideran que se puede gobernar sólo con el temor y la astucia) Espinosa demuestra cómo se puede evitar el dilema, juzgado insoluble, entre abstracto deber ser y reconocimiento pasivo de lo existente, entre sueño de la edad del oro y brutal, supuesto realismo, entre oportunismo del concreto y realidad del universal. Ninguna de las dos perspectivas es más verdadera que la otra: su complicidad es, por el contrario, análoga a aquella de *spes* y de *metus* o —en un plano paralelo— de *ridere* y *lugere*, del sarcasmo o de la condena doliente del comportamiento humano por parte de aquellos "que saben reprobar severamente los vicios más bien que enseñar las virtudes, y que se cuidan no de conducir a los hombres con la razón, sino de reprimirlos con el miedo, de manera que más bien

[48] Sobre la relación filósofos-políticos en Espinosa, *cfr.* A. Matheron, "Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavellisme et utopie", en varios autores, *Lo spinozismo ieri e oggi*, al cuidado de M. M. Olivetti, en *Archivio di filosofia* (1978), pp. 29-59; G. Saccaro Battisti, "Spinoza, l'utopia e le masse. Un'analisi dei concetti di *plebs, multitudo, populus* e *vulgus*", I, en *Rivista di storia della filosofia*, XXXIX (1984), pp. 61*ss*. Sobre otro terreno el análisis de Deleuze relativo al rechazo espinosiano del deber-ser, *cfr.* G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, 1968, pp. 234*ss*., y *Spinoza. Philosophie pratique*, París, 1981.

ahuyenten el mal en lugar de que amen la virtud" (*E*, IV, prop. LXIII, schol.). En este sentido, en el político realista el miedo transforma la prudencia en astucia y el odio en escarnio, que "es alegría que nace del imaginar que algo que despreciamos se encuentra en algo que odiamos" (*ibid.*, III, def. XI), mientras en el utopista y en el melancólico 'saturnino' el oscilar entre miedo y esperanza conduce a la parálisis política o —benjaminianamente— a la *melancholia illa heroica* de *Trauerspiel*, del drama barroco alemán. De manera análoga, el llanto se vuelve tristeza que nace de imaginar que algo que odiamos se descubre en aquello que, si hubiese sido de otro modo, habríamos podido amar.

El espacio para una efectiva, aunque parcial, salida del horizonte del miedo y de la esperanza se encuentra, entonces, sólo en el abandono de tal jaula impuesta por aquella misma lógica de la imaginación y de la obediencia política y religiosa que contribuye a mantener a los hombres prisioneros.[49] Precisamente la valoración de las pasiones, no como "vicios" que se deben extirpar o someter, sino como expresiones de la naturaleza —para comprender y, en determinadas condiciones, para emancipar—, constituye la alternativa espinosiana para un camino bloqueado tanto en el terreno religioso como en el de las filosofías tradicionales. En efecto, no ayuda abolir las pasiones con el solo decreto de la razón o de la voluntad, colocándose por encima de lo posible, ni contentarse con combinarlas entre sí, como vectores de energías físicas (con puntos de aplicación, intensidad, referencias y direcciones propias), poniéndose por debajo de él. Demonizar o manipular de manera astuta las pasiones es un método infalible para permanecer enredados en la eterna, insoluble, discusión entre ser y deber ser, utopía abstracta y realismo excesivamente concreto, para deducir cómo han marchado las cosas hasta ahora o su especular derrumbamiento o su inmutabilidad. Espinosa está en cambio a favor de una concepción más elevada de la política en relación con las virtudes cívicas,[50] y de un "conviértete en el que eres" que quite al precep-

[49] En términos religiosos judeocristianos, el miedo de la muerte es puesto por Espinosa en relación con la advertencia dada por Dios al "hombre libre", a Adán, de no comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Apenas lo hubo hecho, "inmediatamente temió más bien la muerte que deseó vivir" (*E*, IV, prop. LXVIII, schol.).

[50] Respecto a los políticos (pero no al sabio, que se ocupa más del *kosmos* que de la *polis*), Espinosa tal vez habría en parte aprobado cuanto se ha dicho por Cicerón: que no es necesario tomar en serio a los adversarios cuando dicen

> que en la vida pública participan los más indignos, con los cuales no es decoroso disponerse a sostener una lucha; y que entrar en conflicto con la multitud, sobre todo cuando está furiosa, trae penas y riesgos, buscan excusas y pretextos, que nosotros no debemos tomar en cierta consideración. En efecto, ellos consideran que no conviene al sabio tomar las riendas del gobierno, desde el momento que no puede frenar las locuras e indómitas pasiones del vulgo, y que no es digno de un hombre libre batirse con adversarios infames y arrogantes y padecer ultrajes que el sabio no puede tolerar [Cic., *De rep.*, I, 5, 9].

to su aparente índole paradójica. Si los *callidi* reducen, pues, al hombre a aquellos términos mínimos en que la 'muelle' de sus potencialidades está contraída debido al enorme y milenario peso de la opresión teológico-política, y si los utopistas imaginan por el contrario dicha muelle expandida sin límites y carente de determinaciones-negaciones, el problema se vuelve en cambio, para Espinosa, aquel de los modos más eficaces para disminuir los gravámenes de los condicionamientos y para aumentar, paralelamente, el poder de existir de los individuos asociados. De esta manera, mientras la razón de Estado presupone un nivelamiento de la razón sobre el existente, un congelamiento de la necesidad, que sacrifica el poder de la imaginación de representarse el diverso, la utopía aparece como un intento de racionalización del imaginario, un salto más allá del 'reino de la necesidad'.

CONTRA SPEM

La esperanza no se halla, filosóficamente, como en Cicerón o en Tomás, dirigida por necesidad a un bien futuro, ni contrasta con la *acedia*, que es una *species tristitiae*.[51] No se la puede moderar, según los preceptos de Plutarco, maniobrando, "como si fuesen velas, nuestras inclinaciones en relación con nuestras posibilidades" (Plut., *De tranq.*, 471 D), o adecuando nuestras expectativas a nuestra situación y envileciendo la realidad, como la zorra de la fábula que declara "acerba" aquella uva que no puede alcanzar. Si la esperanza era, en lenguaje medieval, una *extensio animi ad magna*, en cambio se puede decir que para Espinosa es más bien una *contractio animi ad parva*. A la alegría y a la beatitud se llega con la victoria simultánea sobre el miedo de la muerte y sobre su supuesto remedio que es la esperanza.

Como he indicado anteriormente, al condenar tanto la esperanza como el miedo Espinosa se relaciona —en algunos aspectos y de manera original— con parte de la tradición antigua y con algunas ramas de la moderna, especialmente con el estoicismo. En efecto, para los griegos el *elpis* era ambivalente, no poseía de por sí alguna particular cualidad positiva o negativa: designaba, generalmente, esperanza, expectación, conjetura, probabilidad de bien y de mal.[52] Podía, sobre todo, ser vana,

[51] *Cfr.* Cic., *Tusc.*, IV, 80: *Spes est expectatio boni* y Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIa, q. 40 a 2: *Spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi objectum*. Para su comparación con la *acedia*, *cfr. ibid.*, IIa-IIae, q. 35, 8; 2. Para la esperanza como virtud teologal, *cfr. ibid.*, IIa-IIae, qq. 17-22 y 52-57.

[52] *Cfr.* P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, 1962, pp. 27*ss.*; O. Lachnit, *Elpis*, Diss. Tubinga, 1965; H. Desroche, *La sociologie de*

como aquella contenida en la hesiódica caja de Pandora o tratada negativamente por poetas y filósofos griegos.[53]

Siguiendo la tradición helénica, dos grandes admiradores de Espinosa —Goethe y Nietzsche— condenarán después, y de nuevo, la esperanza (junto con el miedo). En Goethe el tema es recurrente, casi obsesivo, y precisamente en relación con el mito de Pandora. En 1807 escribe el poema *El retorno de Pandora*, que precede a *Pandora*, drama de la "renuncia", explícitamente ligado a *Las afinidades electivas;* en una carta a Zelter de 1809 declara "la esperanza y el miedo dos entidades vacías"; en las *Zahme Xenien* define al filisteo como "un intestino vacío / lleno de miedo y esperanza"; en los *Escritos sobre la literatura* habla de los espíritus fuertes, como Lucrecio, que "en cuanto rechazaron la esperanza, trataron de liberarse también del miedo"; y, finalmente, en el *Segundo Fausto*, permite que aparezcan en la escena el Miedo y la Esperanza, que son así presentadas por la Prudencia:

> Entre los mayores enemigos de los hombres
> dos, Miedo y Esperanza, en cadenas
> del consorcio civil yo los segrego.[54]

l'espérance, París, 1973, trad. ingl.: *The Sociology of Hope*, Londres, Boston y Henley, 1979, pp. 12 y 180; y K. M. Woschitz, *Elpis, Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Viena-Friburgo-Basilea, 1979, pp. 63*ss*. La raíz de *elpis* parecería estar ligada a la raíz *vel*, de la cual el latín *velle* y *voluptas*; *cfr.* A. Walde y J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, I (1930) (reed.: Berlín, 1973), p. 295.

[53] *Cfr.* H. Turck, *Pandora und Eva*, Weimar, 1931 y J.-P. Vernant, "Le mythe de Prométhée chez Hésiode", en *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974, trad.it.: "Il mito di Prometeo in Esiodo", en *Mito e società in Grecia antica*, Turín, 1981, pp. 189-191. Para una valoración negativa de la esperanza como espera engañadora o previsión ciega, *cfr.* Pind., fr. 24 Sn.; Theogn., 637*ss*.; Antiph., 6, 5; Aischil., *Prom.*, 250; Soph., *Ai.*, 477*ss*.; Eur., *Tro.*, 681*ss*.; *Suppl.*, 479*ss*.; y Plat., *Gorg.*, 523 D-E. Para la capacidad de los sabios de aferrar las cosas esperadas y de aquellos que no comprenden de ignorarlas, *cfr.* Democr., fr. B 58 D.-K. = II, 157, 14.

[54] Goethe, *Faust, der Tragödie zweiter Teil*, II, 1, vv. 5403-5444 (los versos citados son 5441-5443), trad. it. de F. Fortini: *Faust. Seconda parte della tragedia*, en *Faust*, Milán, 1970, pp. 489-491. Sobre estos textos, *cfr.* G. Diener, *Pandora. Zu Goethes Metaphorik*, Berlín-Zurich, 1968, y K. A. Wipf, *Elpis. Betrachtungen zum Begriff der Hoffnung in Goethes Spätwerk*, Berna y Munich, 1974, en particular pp. 42-58. Sobre el espinosianismo de Goethe, *cfr.* por último, M. Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*, Tubinga, 1969; y H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsgeschichte der Goethezeit*, vol. I: *Die Spinoza-Renaissance*, Francfort, 1974. En *Umano, troppo umano* y en una carta a Overbeck, Nietzsche define, a su vez, la esperanza "el peor de los males" y a Espinosa "el más íntegro de los filósofos", compartiendo el principio de "hacer del entendimiento la pasión más poderosa". Tal admiración estaba, sin embargo, suavizada, en *La gaia scienza*, por una sospecha de idealismo, exangüe, por haber el filósofo holandés reintroducido el *amor intellectualis Dei.* Sobre el interés de Nietzsche por Espinosa, *cfr.* W. S. Würzer, "Nietzsche", en varios autores, *Spinoza entre lumières et romantisme*, en *Cahiers de Fontenay*, 36-38 (marzo de 1985), pp. 157-171.

III. HOBBES: POLÍTICA Y MIEDO

UNA PASIÓN DE ORDEN

EL OBJETIVO filosófico más inmediato de la crítica espinosiana a la utilización política de las pasiones es la función del miedo en Hobbes.[55] En efecto, él atribuye al miedo —y sobre todo al *fear of agonizing death*— una misión civilizadora esencial, colocándolo no sólo en el origen (espurio y 'plebeyo') de la razón y del Estado, sino atribuyéndole también la tarea de su actual conservación contra toda posible recaída en el infierno social de la violencia extrema y del estado de naturaleza.

El miedo primitivo, compartido con los otros animales, se sublima en el hombre en miedo racional y constituye la fuente primaria de todo cálculo de reciprocidad, esto es, de la *ratio* como tal, que nace de la comprensión de la reversibilidad y de la simetría especular de todas las amenazas de violencia.[56] En efecto, la razón y el Estado no se fundan,

[55] El miedo ha sido puesto tradicionalmente en la base de los regímenes despóticos, desde el *phobos* atribuido por los griegos a los orientales, cuyos soberanos tratan a los súbditos como esclavos (en el *oikos* el miedo es, junto a la vileza, pasión servil por excelencia, opuesta al valor, y el *despotes*, propiamente hablando, es el dueño de los esclavos), hasta la *crainte* que Montesquieu verificaba en su tiempo como dominante en el Imperio otomano o en Persia. En Hobbes, en cambio, es característica que no pasa los límites de todo régimen, mientras se ejerce en el ámbito de la ley o del arbitrio soberano, y de la anarquía, cuando se transforma en terror difuso. Sobre el conocimiento de Hobbes por parte de Espinosa, *cfr.* C. Gallicet Calvetti, "In margine a Spinoza lettore del *De cive* di Hobbes", en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXIII (1981), pp. 52-84 y 235-263. Sobre las pasiones en Hobbes, *cfr.* L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (1936), Chicago, 1963, trad. it.: "La filosofia politica di Hobbes", en *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, 1977, pp. 177*ss.*; C. A. Viano, "Analisi della vita emotiva e tecnica della politica nella filosofia di Hobbes", en *Rivista critica di storia della filosofia* (1962), pp. 355-392; M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, Nueva York, 1966, pp. 48*ss.*; M. Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford, 1975, pp. 75*ss.*; R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, París, 1977, pp. 26*ss.*; A. Pacchi, "Hobbes and the Passions", en *Topoi*, VI (1987), n. 2, pp. 111-119; y A. Napoli, "La valutazione morale dell'emotività in Hobbes", en *Rivista di storia della filosofia*, XLII (1987), pp. 629-647.

[56] Se han dedicado explícitamente al tema del miedo en Hobbes los trabajos de J. Freund, "Le thème de la peur chez Hobbes", en *Cahiers Vilfredo Pareto, Revue européenne des sciences sociales*, XIII (1975), pp. 57-64 (del cual véase también "La peur et la crainte", en *L'essence du politique*, París, 1981, pp. 524-537, donde la primera indicaría una actitud que se refiere a razones, intereses o expectativas, mientras la segunda remitiría a un estado de ánimo de aprensión y de alarma); S. Gouyard-Fabre, *Le droit et la loi dans la philosophie de Th. Hobbes*, París, 1975, pp. 24*ss.*; D. Pasini, *Paura "reciproca" e paura "comune" in Thomas Hobbes* (1976), ahora en *Problemi di filosofia politica*, Nápoles, 1977, pp. 155-212 ("reciproca" es la del estado de naturaleza, "comune" la del estado

en términos positivos, sobre el principio de autoconservación, sino, en gran parte, sobre su reverso, sobre una pasión negativa, el miedo de la muerte violenta.[57] Se forma un binomio inseparable, una complicidad de razón y miedo: la razón es impotente sin el miedo y el terror (puesto que en el Estado civil los mandamientos políticos, morales y religiosos no son otra cosa que cadenas recubiertas de poder, reglas de suplencia respecto al fin último de evitar la muerte del gran Leviatán) y, a su vez, el miedo es ciego sin la luz del cálculo racional, el único medio, también él negativo, de que los hombres disponen "para reconocer las propias tinieblas".

En cuanto representa el único margen de componibilidad de los conflictos, alternativa que debía preferirse al desencadenamiento de una violencia incontrolable, la razón podría ella misma definirse como una pasión de orden, una pasión 'desnaturalizada', puesta al servicio de todas las otras en defensa de la vida y contra una muerte siempre inminente. Actividad formal y abstracta, depurada por contenidos específicos, ella no es más que el resultado, continuamente puesto en discusión, de un miedo que se autoinmuniza. La *ratio* se forma así —en el sentido de la tragedia— por la 'catarsis' que el individuo y la colectividad experimentan por medio del miedo de la muerte que nunca se cancela, miedo que termina por refrenarse para volverse, al menos en parte, contra sí mismo (además sin repudiar las propias ascendencias prerracionales). Aun

civil); V. Mura, "Il potere della paura, la paura del potere: le tesi di Hobbes e di Ferrero", en varios autores, *La paura e la Città*, vol. II, al cuidado de D. Pasini, Roma, 1984, pp. 103-134; R. Polin, "De la crainte raisonnable à la terreur absurde (Sens et valeur de la crainte)", en *ibid.*, vol. III, Roma, 1987, pp. 91*ss.*; D. D. Raphael, "The Role of Fear in the Political Philosophy of Hobbes, en *ibid.*, pp. 143*ss.*, y G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milán, 1989, pp. 161-187 (del cual véase también el precedente volumen, de carácter más general, *Potere tra paura e legittimità*, Milán, 1983). Aunque los críticos tiendan hoy a poner en claro aquellos aspectos de racionalidad y de consenso —aun según la perspectiva de D. P. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, 1986, sobre el cual *cfr.* T. Magri, "Fuga dalla strategia. A proposito del neo-hobbesismo di D. P. Gauthier", en *Teoria politica*, III (1987), n. 2— que fundan en Hobbes el Estado moderno incluso en sus desahogos individualistas, liberales y democráticos, son de la idea de que esto no disminuye completamente el papel del miedo y de la fuerza en su pensamiento.

[57] *Cfr.* L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, trad. it. cit., p. 150. Sin embargo, hay que observar que, de una manera distinta de lo que en general se cree (*cfr.*, por ejemplo, W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Londres, 1973², pp. 80-83), no siempre la muerte parece ser para Hobbes el mal mayor. Tanto en los *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, III, 12, como en el *De Homine* (*cfr. DH*, II, 6) y en *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Law of England* (*W*, vol. 6, pp. 88-89), Hobbes reconoce en efecto que los miedos de la vida pueden ser peores que la muerte misma —así como es peor ser calumniados y vivir *infamous and hated of all the world*—, y que quien se suicida es impulsado por algún tormento interior o por alguna aprensión que es *worse than Death*. Sobre este aspecto, *cfr.* G. S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, 1986, pp. 80-81 y, más en general, sobre el tema, *cfr.* A. Alvarez, *The Savage God, a Study of Suicide*, Londres, 1971.

siendo responsable del aislamiento de los individuos,[58] el miedo madurado por la razón constituye todavía la mejor consolidación del estado civil. Al no poder transustanciarse en un existente, quimérico *summum bonum (cfr. El.,* 50), el *summum malum* virtualmente evitable de la muerte violenta del cuerpo se transforma en un agregado de las metas divergentes dictadas por los apetitos individuales, mantenido junto y vuelto, generalmente, bastante coherente por el poder político.[59] Mas precisamente a causa de la íntima solidaridad de pasión y razón, también esta última puede provocar en los individuos cálculos equivocados, concepciones distorsionadas o miopes, recordando de nuevo sin tregua la amenaza del estado de naturaleza de irrumpir, desastrosamente, en el estado civil.

A partir de su origen primero y elemental, en que está unido a la sensación física de frío,[60] el miedo se traduce y se estiliza en 'pasión universal' calculadora. Desde tal punto de vista, él es pues distinto tanto del "temor", como mera "previsión de un mal futuro" *(DC,* 82), como del "terror". En ausencia de ulteriores especificaciones, este último se presenta como fuerza de inhibición de los impulsos y de las pasiones de los ciudadanos, que es ejercida por el poder político; en cambio, con la añadidura del adjetivo "pánico", como miedo separado de la comprensión de las causas que lo han generado, "del por qué o del qué cosa". El *terror panicus* se refiere sólo al individuo, como parte de "una muchedumbre o multitud" *(L,* 55-56*)*, en los momentos de disgregación de estos compuestos inestables, cuando —en la más completa desorientación— cada uno sigue casualmente el ejemplo del primero que le parezca actuar con base en algún criterio.[61]

[58] *Cfr.* E. Voegelin, *Order and History,* vol. III, Baton Rouge, EUA, 1957, trad. it.: *Ordine e storia,* Bolonia, 1986, pp. 134*ss.*

[59] Sin embargo, para Hobbes, a diferencia de los absolutismos modernos, tal poder se detiene, por principio, en el umbral de casa, donde deja espacio a la autoridad delegada del padre, heredero de una más antigua soberanía.

[60] El miedo aparece, en su estadio inicial, como conversión del frío en imágenes espantosas y del espanto en frío: "El frío genera miedo en aquellos que duermen y los induce a soñar espectros y a tener fantasmas de horror y de peligro", así como, a su vez, "el miedo provoca frío en aquellos que están despiertos" *(De corp.,* 387-388).

[61] En la segunda edición del *De cive,* respondiendo a la objeción por la que el miedo recíproco impulsaría a los hombres a escaparse más bien que a unirse en sociedad, Hobbes observa que sus críticos confunden el miedo con el terror: *sentiunt, opinor, nihil aliud esse metuere, praeterquam perterri (OL,* II, I, 2, p. 161, y *cfr. EW,* II, 1, 2, p. 6: *They presume, I believe, that to fear is nothing else than be affrighted).* El *metuere* o el *to fear* presupone en efecto una cierta dosis de lucidez inducida por el peligro, el surgimiento de cautelas y la formulación de conjeturas, mientras el *perterri* o el *to be affrighted* implica en cambio la pérdida completa del control sobre sí mismos, el desvanecerse de todo comportamiento orientado a la autoconservación. Sobre este punto *cfr.* también G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza, op. cit.,* pp. 171-172 y 176-177. Sobre el campo de batalla, como lugar del terror frente al real peligro de la muerte y de la mutilación, *cfr.* las obser-

Esperanza y miedo tienen un peso decisivo también porque constituyen la sustancia y la raíz del querer, según la polaridad, típicamente hobbesiana, de apetito/aversión y, espacialmente, de aproximación/alejamiento o atracción/fuga:

> Apetito y temor son los primeros comienzos inadvertidos de nuestras acciones [...] En la deliberación, el último apetito, como también el último temor, es llamado voluntad [esto es] el último apetito voluntad de hacer; el último temor voluntad de no hacer, o voluntad de omitir *[El.*, 95, 96].

La esperanza es apetito "unido con la opinión de que se conseguirá" la meta, mientras el miedo es aversión, "con la opinión de un *detrimento* por parte del objeto" *(L*, 54). Sus fluctuaciones son de tal manera rápidas "que casi no existe un espacio de tiempo tan breve que no pueda contener una intervención alterna suya" *(DH*, 603).

Con un planteamiento semejante, Hobbes se distingue tanto de la tradición tomista, para la cual el *appetitus delectationis fortior est quam fuga tristitiae (cfr.*, para un cuadro de conjunto, Tomás, *Summa Theologiae*, Ia-IIa, qq. I-XXI), como de dos de los conceptos fundamentales que señalan la reanudación del estoicismo en la edad moderna. El primero está representado por el derecho y por el deber afirmativo e imprescriptible que cada individuo tiene al *sese conservare*, que Hobbes, en cambio, demuestra negativamente remitiéndonos a la presencia en todo organismo del hambre, de la sed y de las demás exigencias (que ciertamente no son voluntarias y que lo impulsan incesantemente hacia el futuro).[62] De paso, la conexión entre individualidad, apetitos, muerte y tiempo resulta clara para Hobbes, que ha renunciado al 'embuste' escolástico del instante inmóvil y extraterritorial al tiempo (al *nunc stans)* y cree sólo en la transformación rápida e incesante de las condiciones de los seres en el tiempo, todos ellos tendientes hacia la satisfacción de los propios impulsos. Diversamente del estoicismo y de Espinosa, el acento de Hobbes cae sobre el futuro, incluso porque la figura del sabio entregado —en su beatitud— a la contemplación e íntimamente inmune a la violencia del mundo y a la lucha política le parece ya improponible.

vaciones de J. Keegan, *The Illustrated Face of Battle*, Nueva York, 1988, pp. 60*ss*. Sobre los efectos del pánico, *cfr.* el clásico volumen de H. Cantril, *The Invasion of Mars: a Study in the Psychology of Panic* (1940), Princeton, 1982, y Sh. Breznitz, *Cry Wolf: the Psychology of False Alarm*, Hillsdale, N. Y., 1984.

[62] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, q. 33, art. 6, ad resp., y A. Napoli, *La valutazione morale dell'emotività in Hobbes, op. cit.*, p. 646 n. Para la difusión, a través del retorno del estoicismo, del principio de autoconservación, *cfr.* W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, en *Gesammelte Schriften*, Berlín, 1900, después Gotinga-Berlín, 1914*ss.*, vol. II, trad. it.: *L'analisi dell'uomo e l'intuizione*

El segundo concepto que separa a Hobbes del estoicismo antiguo y moderno consiste en el hecho de que para él no existen leyes naturales que seguir, dado que los hombres serían ya —precisamente, por naturaleza— seres racionales. Existen sólo leyes establecidas por pactos: racionales se llega a ser, no se nace. Por lo demás se llega a ser no a partir del primado clásico de la vista (de la analogía etimológica de la *idea* y del v-*id*-ere), sino de la sensibilidad en todos sus aspectos, del cuerpo capaz de sufrir y gozar, relacionado con el mundo mediante varios canales de comunicación, vuelto hábil en imaginar y combinar signos.

Aunque Hobbes declare que por el bien de los ciudadanos debe entenderse no simplemente "la conservación de la vida a cualquier costo, sino una vida en la medida de lo posible feliz" *(DC*, 194), toda seguridad demasiado acentuada, disminuyendo el miedo de la muerte, da fuerza y voz a la vanidad, al orgullo, a la presunción, a la hipocresía, a la propensión a realizar el propio interés en perjuicio del ajeno: factores, todos, que debilitan el pacto colectivo de unión y de subordinación.[63] Si el sentido de relativa tranquilidad promovido por la razón debiera prevalecer en esta forma, provocaría engañosas invitaciones a la sedición precisamente entre aquellos que gozan de mayores ventajas sociales, entre los sectores cultos y acomodados, como de hecho aconteció en los años que precedieron a la decapitación de Carlos I.

Desde la montaña del diablo

Notoriamente, Hobbes no sólo ha vivido, sino también analizado situaciones históricas tempestuosas, comenzando desde la juvenil introducción y traducción de *La guerra del Peloponeso* de Tucídides hasta el tardío *Behemoth*. Ya en el primer escrito, la idea del mutuo miedo *(antipalon deos)*, necesario para el mantenimiento del equilibrio entre los Estados, parece asomarse con fuerza,[64] y también en el último ensayo continúa siendo dominante (al momento de la publicación, en 1679, y con un retraso de más de diez años respecto al periodo en que

della natura dal Rinascimento al secolo XVIII, 2 vols., Florencia, 1974, *passim;* A. J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère, op. cit.*, y H. Blumenberg, "Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlinchen Rationalität", en *Subjektivität und Selbsterhaltung*, al cuidado de H. Ebeling, Francfort, 1976, pp. 157*ss.*, y, en el presente volumen, las pp. 324*ss.*

[63] Sobre el deseo de seguridad, *cfr. DC*, 211. Es lícita la pregunta propuesta por T. Sorel, *Hobbes*, Londres y Nueva York, 1986, pp. 118-123: *Safety at what price?* Sobre las teorías, relativamente contemporáneas, de la sedición es digno de notar el ensayo de F. Bacone, *On Sedition and Troubles.*

[64] *Cfr.*, sobre esta obra, R. Schlatter, "Thomas Hobbes and Thucydides", en *Journal of the History of Ideas*, VI (1943), pp. 337-361, y G. Borrelli, "Evidenza, verità e storia: Hob-

fue compuesto) el miedo, aquel de un "complot papista". El *Behemoth* conserva, de manera ejemplar, el sabor de toda una época puesta bajo el signo del temor y de la rebelión:

> Si por el tiempo, como por el espacio, se pudiese hablar de alto y bajo, creo en verdad que la parte más alta del tiempo sería aquella comprendida entre el 1640 y el 1660. En efecto, quien, desde aquellos años como desde la montaña del diablo hubiese mirado el mundo, y observado las acciones de los hombres, especialmente en Inglaterra, habría podido tener un panorama de toda clase de injusticia y de todo género de locura que el mundo era capaz de ofrecer, y constatar cómo ellas eran producidas por sus madres, hipocresía y presunción, de las cuales una es doble iniquidad, la otra doble locura *[B*, 5].

Y es también por esto que Hobbes, en la misma obra, condena el estudio, en las universidades inglesas, de aquellos clásicos antiguos que, exaltando la libertad republicana contra el despotismo monárquico, destruyen la raíz de la autoridad y ponen en discusión la obediencia.[65]

La completa felicidad y libertad, no son, por lo demás, de este mundo:

> El sumo bien, o como se dice, la felicidad y fin último, no se puede experimentar en esta vida. En efecto, si el fin fuese último, no se desearía nada, no se aspiraría a nada: resulta no sólo que nada, logrado aquel fin, sería bien para el hombre, sino que él no tendría ni siquiera sensaciones. Toda sensación, en efecto, está unida con un deseo o una aversión; y no sentir es no vivir *[DH*, 600].

También nuestra libertad absoluta, que consideramos instrumento necesario para lograr la felicidad, no es más que simple apariencia, un juguete con que infantilmente nos agrada entretenernos, para sentirnos protagonistas de las vicisitudes a que nos toca asistir: es

bes interprete di Tucidide", antepuesta a Hobbes, *Introduzione a "La Guerra del Peloponneso" di Tucidide*, Nápoles, 1984 (que observa —*ibid.*, p. 22— cómo Hobbes cita la *Politica, seu civilis doctrina* de Justo Lipsio, para cuya posición *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 229*ss.*).

[65] *Cfr.* Hobbes, *B*, 7:

> Había un número excepcionalmente alto de hombres de condición más elevada, los cuales habían recibido una educación que les había hecho prendarse de las formas de gobierno de los griegos y de los romanos: en efecto, cuando jóvenes, habían leído los libros de los hombres más famosos de Grecia y de Roma sobre el ordenamiento político y sobre las grandes gestas de aquellas antiguas repúblicas; en todos estos libros el gobierno popular era exaltado con el nombre glorioso de libertad, mientras la monarquía se volvía odiosa con el nombre de tiranía.

Sobre este texto, *cfr.* O. Nicastro, *Note sul Behemoth di Thomas Hobbes*, Pisa, 1977, pp. xxiv*ss.* Hobbes es quizás uno de los primeros autores modernos que presenta como fuente de subversión política no a sectas religiosas o a filósofos particulares, sino a grupos intelectuales que se inspiran en los ideales republicanos del mundo clásico.

un trompo de madera bailado por niños [...] ahora gira sobre sí mismo, ahora termina por chocar contra los tobillos de la gente; si tuviese la sensación del propio movimiento pensaría que él procede de su voluntad, a menos que perciba qué cosa lo ha puesto en movimiento [*EW*, v, p. 155].

A diferencia del sentimiento aristocrático del honor, el miedo es común a todos. Además, de una manera distinta de la vanidad o de la degeneración del deseo de gloria en vanagloria, orgullo o abatimiento espiritual, él no enceguece sino a los presuntuosos y los soberbios, incluidos los melancólicos, esto es, aquellos que, empujados por un *excessive and causeless fear,*[66] siguen exaltándose por su presunta superioridad, salvo que luego tiendan a deprimirse lanzándose a "buscar los lugares solitarios y los cementerios" (*L*, 108). De cualquier manera, es cierto que la vanidad —que se oculta, aunque controlada, en todos aquellos narcisos enamorados de sí mismos que son los hombres— [67] no tiene la misma potencia civilizadora y de desarrollo que posee el miedo. Este último es, en efecto, la fuerza que vuelve previsores y que es casi "providencial" también para el vanidoso.[68]

La razón, que hunde sus raíces en el miedo y que continúa recibiendo linfa de ello, acumula e incrementa la vida, alejando la muerte individual y colectiva y alejando el destino que corresponde a toda sociedad humana, expuesta de manera incesante al riesgo de la descomposición del cuerpo político en sus "elementos". Precisamente porque el miedo —espinosianamente— deprime la potencia de existir, se compensa en Hobbes por un imperativismo, por una "carrera" del sujeto que dura hasta la muerte.[69]

Así, mientras la vanagloria conduce a los hombres al conflicto y a la discordia, ya que cada uno trata de levantarse por encima de los otros, de 'inflar', el propio yo, el miedo —que nace de la igualdad— ayuda a conservar la estabilidad y la duración de los Estados.[70] Sin embargo, un residuo de medianía o *mesotes* aristotélica sigue obstinadamente permaneciendo en la filosofía hobbesiana, ya que el magnánimo es aquel que se opone en forma polar tanto al pusilánime como al jactancioso.[71]

[66] *Cfr. L*, VI, 8 y *El.*, I, IX, 12 y IX, 11.

[67] Sobre el Narciso que la vanidad reproduce en cada hombre, *cfr.* A. M. Battista, *Nascita della psicologia politica*, Génova, 1982, p. 17.

[68] Para la expresión, *cfr.* F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford, 1964, p. 80. M. M. Goldsmith, *Hobbes' Science of Politics*, Nueva York y Londres, 1966, p. 73, ha hablado, oportunamente, de *timor mortis initium sapientiae*.

[69] Sobre este punto *cfr.*, en el presente volumen, la p. 306.

[70] *Cfr. DC* 161 = 82: *Statuendum igitur est, originem magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia, sed a mutuo metu existisse.*

[71] *Cfr.* Hobbes, *El.*, I, IX, 20. A propósito de la función de la "vanidad" en Hobbes y de la sustitución progresiva de la virtud aristocrática del honor —que implica el desprecio de

No se trata en Hobbes de subrayar el miedo de la muerte frente al juicio divino,[72] de la muerte eterna del alma, ni de avivar una melancólica y sofisticada *meditatio mortis*, que —reflexionando sobre la caducidad de todas las cosas— debería conducir a la triste ciencia de la sabiduría. Tal miedo es más bien una articulación de la actitud espontánea y prerreflexiva de todos los hombres: "En efecto, cada uno es llevado a desear aquello que para él es bien, y a huir de aquello que para él es mal, sobre todo el mayor de los males naturales, que es la muerte; y esto con una necesidad natural no menor que aquella por la que una piedra va hacia abajo" *(DC*, 84). Tal fuga es sugerida por el esfuerzo de evitar el desgarramiento y la destrucción del cuerpo, *el primary evil*, "aquel terrible enemigo de la naturaleza, la muerte, de la cual esperamos la pérdida de todo poder" *(El.*, 111). La muerte, en efecto, funda el poder soberano, porque mantiene a los vivos en la *insecuritas* y porque quita a cada uno de ellos la cuota de poder que habría podido todavía corresponderle.[73] Desde este punto de vista, probablemente, toda victoria del poder que dura podría configurarse como una manifiesta u oculta victoria de la muerte, que hace las veces de muelle o de catalizador de los procesos políticos. Se construye destruyendo y dominando. Cuán lejana es esta posición de aquella más serena de Descartes, que, considerando con certeza el alma inmortal, tomaba en consideración la diferencia entre un cuerpo vivo y un cadáver semejante a aquella entre un reloj o una máquina que

la muerte o, según la expresión de Oakeshott, la *sancta superbia* de los nobles— con aquella burguesa de la utilidad basada sobre el miedo, *cfr.* también L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, trad. it. cit., pp. 294-303. Sobre posiciones análogas a las de Strauss, *cfr.* también D. Krook, *Three Traditions of Moral Thought*, Cambridge, 1959, pp. 127-131, que observa cómo el pensamiento de Hobbes padece oscilaciones, porque —después de haber considerado a todos los hombres sujetos al miedo— al final exenta de manera incongruente a algunos, considerándolos dotados de una especie de magnanimidad aristotélica, de *justa sui aestimatio* (en cambio, contra tal posición, está R. Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes, op. cit.*, que considera los valores 'aristocráticos' limitados a una fase inicial del pensamiento hobbesiano). Sobre el honor, véanse las consideraciones de F. Tricaud, "Le rôle de l'homme à la jonction de l'individuel et du social dans le Léviathan de Hobbes", en varios autores, *Individu et société en Angleterre et dans les colonies américaines aux XVIIe et XVIIIe siècles*, vol. I, París, 1976, pp. 75-83.

[72] En *DH*, pp. 605*ss.*, Hobbes une estrechamente el miedo de Dios al amor de Dios, poniendo aquí el acento más sobre el temor que sobre el amor (posición que Espinosa habría aceptado y que de cualquier manera aparece suavizada en los *Elements* en relación con la ley evangélica; *cfr. El.*, 152-153).

[73] La amenaza de causar la muerte o el ensañamiento del cuerpo o del ánimo (o, lo que es lo mismo, conceder la gracia al igual que Dios) es por lo demás uno de los más antiguos instrumentos de poder del Leviatán político. El comediógrafo Eugene O'Neill, en *Lazarus Laughted*, publicado en Nueva York en 1927, imagina a Calígula que reprocha al Lázaro resucitado el haberle quitado su único, gran instrumento para hacer a los hombres esclavos: la muerte *(cfr.* B. O. Overstedt, *Understanding Fear*, Nueva York y Londres, 1951, pp. 10-11). Luis XVIII, en una ordenanza de febrero de 1818, proclama —en cuanto rey por derecho divino— su facultad de obrar como Dios, imponiendo o ahorrando la muerte a sus súbditos *(cfr.* L. V. Thomas, *Mort et pouvoir*, París, 1978, p. 170).

funcionan y un reloj parado o una máquina rota (*cfr. PA*, art. 6), de aquel mismo Descartes que había sufrido los sarcasmos de la reina Cristina de Suecia porque creía que —a través de un mejor conocimiento del cuerpo y una dieta apropiada— la vida del hombre habría podido ser no miserable, breve y brutal (como en el estado de naturaleza de Hobbes), sino serena y larga ¡hasta un par de siglos![74]

La eficacia del miedo

Totalmente opuesta es la concepción de Espinosa, según el cual el fin del Estado

> no es el de dominar a los hombres ni constreñirlos con el temor a someterse al derecho de otros; sino, al contrario, el de liberar a cada uno del temor, para que pueda vivir, en cuanto es posible, en seguridad, esto es, a fin de que pueda gozar de la mejor manera del propio derecho natural de vivir y de actuar sin daño ni suyo ni de otros. La finalidad del Estado, digo, no es la de convertir en bestias o en autómatas a seres dotados de razón, sino por el contrario, la de hacer que su mente y su cuerpo puedan con seguridad ejercer sus funciones, y ellos puedan servirse de la libre razón y no luchen el uno contra el otro con odio, ira o engaño, ni se dejen arrastrar por sentimientos inicuos. El verdadero fin del Estado es, por consiguiente, la libertad [*TTP*, 482].

Por lo demás —como se desprende del capítulo sexto del *Tratado político*— una monarquía absoluta es imposible y es de hecho una aristocracia, pues si el derecho es determinado por la sola potencia, la potencia de un solo hombre es con mucho inadecuada para sostener un peso semejante: *unius hominis potentia longe impar est tantae moli sustinendae*.[75]

El temor y la violencia no pueden gobernar establemente los Estados, porque impiden a los hombres aquella mutua cooperación que es la base de la convivencia y de la *utilitas* bien entendida:

> todos buscan, pues, la propia utilidad, pero no según el dictamen de la sana razón; por el contrario, generalmente ellos desean las cosas que juzgan útiles

[74] El episodio es recordado por D. Choron, *Der Tod im abendländischen Denken*, Stuttgart, 1967, p. 67, y en el mediocre volumen de G. Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie* (1979), Darmstadt, 1988, pp. 125-126.

[75] Sobre la valoración del absolutismo y la diferencia entre la filosofía política de Hobbes y la de Espinosa, *cfr.* L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, Berlín, 1930, pp. 222*ss.*; E. Giancotti Boscherini, "La natura dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza", en *Studia Spinozana*, I (1985), pp. 231-258. Más en general, R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus*, Berlín, 1973, trad. it.: *Individualismo e assolutismo*, Milán, 1979, y J. Freiherr von Kruedemer, *Die Rolle des Hofes im Absolutismus*, Stuttgart, 1975. Para una interpretación de Hobbes desde el punto de vista de la representación del soberano, como *persona multitudinis*, *cfr.* L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, París, 1986, pp. 62*ss.*

bajo el impulso del solo capricho y de las pasiones (sin consideración del futuro o de razones de otro género). Por ello sucede que ninguna sociedad puede subsistir sin un poder coactivo, ni, por consiguiente, sin leyes que obliguen y regulen los apetitos y las codicias desenfrenadas de los hombres: sin embargo, la naturaleza humana no tolera la constricción absoluta; ni, como dice Séneca el trágico, el imperio de la violencia jamás tuvo larga duración. Sólo el poder moderado se mantiene. En efecto, mientras que los hombres actuan sólo bajo el estímulo del temor, hacen las cosas que menos quisieran hacer y no tienen cuidado de la utilidad ni de la necesidad de aquello que hacen, más bien se preocupan únicamente de no incurrir en los castigos o en la pena capital.[76]

En verdad, puesto que "los hombres raramente viven bajo los dictámenes de la razón", cuando no es posible garantizar la seguridad, se pueden utilizar —como males menores— la esperanza y el miedo, además de la humildad y el arrepentimiento. Aunque todas estas pasiones provengan de la *tristitia* y sean nocivas a la *utilitas*, en este caso

ocasionan más utilidad que daño [...] En efecto, si los hombres de ánimo débil fuesen todos igualmente soberbios, si no se avergonzaran y no tuviesen miedo de nada, ¿cómo podrían estar unidos y constreñidos juntos con vínculos? El vulgo es terrible si no tiene miedo; por lo cual no es de admirarse que los profetas, los cuales tenían cuidado no de la utilidad de pocos, sino de la utilidad común, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Y en verdad aquellos que están sujetos a estos afectos pueden ser guiados mucho más fácilmente por otros para vivir finalmente bajo la guía de la razón, esto es, para ser libres y para gozar la vida de los dichosos [*E*, IV, prop. LIV, schol.].

Precisamente porque estos hombres no saben afirmarse a sí mismos mediante los afectos positivos de la alegría, ellos santifican de manera moral sus debilidades, exaltadas y transformadas en virtudes de por sí positivas. En este sentido, se asemejan más a enfermos que comen algo a lo que sienten repulsión "por miedo a la muerte", y no al hombre sano, que "encuentra placer en el alimento, y así goza de la vida mejor que si temiera la muerte y deseara evitarla directamente" (*ibid.*, IV, prop. LXIII, schol.). Es decir, olvidan que bien y mal, virtudes y vicios, no tienen un valor en sí, sino que provienen siempre de una confrontación. Miedo y esperanza pueden de esta manera ser un mal menor, aceptable, en condiciones de debilidad del *conatus* individual y colectivo (en las cuales pueden desempeñar, por así decirlo, una función ortopédica de apoyo), pero se vuelven una jaula y una armadura constrictiva cuando el poder de existir del particular o de la sociedad en suma ha aumentado.

[76] *TTP*, 129 y *cfr.* Sen., *Troades*, II, 258-259.

IV. MALVADOS POR INFELICES

LIBERTAD, TEMOR, NECESIDAD

LA VERDADERA libertad en Hobbes coincide con el miedo y con la necesidad, porque subjetivamente nuestra elección podría haber sido diversa de aquella que efectivamente hemos realizado:

> El temor y la libertad son concordantes; como cuando alguien arroja al mar sus bienes por temor de que el barco se hunda, él actúa así por su espontánea voluntad y a pesar de todo podría no hacerlo si quisiese; y ésta es por ello la acción de un hombre libre [...] Libertad y necesidad son concordantes, como es el caso del agua que no sólo tiene la libertad, sino también la necesidad de descender por un canal. De manera semejante ocurre con las acciones que los hombres realizan voluntariamente, porque ellas, proviniendo de su voluntad, proceden de la libertad, y sin embargo, dado que todo acto de la voluntad, todo deseo y toda tendencia humana brota de alguna causa y ésta de una causa precedente, en una sucesión continua cuyo primer eslabón está en las manos de Dios, que es Causa Primera, esas acciones provienen de la necesidad, de modo que a quien pudiese percibir la conexión interna de todas aquellas causas, le parecería clara la necesidad que está en la base de todas las acciones voluntarias del hombre.[77]

Sin considerar la diversidad del estilo y de las razones aducidas, la coexistencia, en el pasaje arriba citado, de un elemento de absoluta divergencia y de otro de absoluta convergencia entre el pensamiento de Hobbes y el de Espinosa no podía ser más estridente. En efecto, mientras Espinosa rechaza claramente la primera 'concordancia' propuesta por Hobbes (aquella de temor y libertad en cuanto precisamente lo opuesto es verdadero, o sea, que el hombre es libre sólo si no actúa con base en el miedo de la muerte), el consenso respecto al segundo punto parece en cambio total.

También en Espinosa libertad y necesidad coinciden, y el ser conscientes del propio *conatus* —o sea, del esfuerzo actual tendiente a conservar el propio ser—[78] no implica en efecto que se sea libres. Tanto en

[77] *L*, 249-250. En *On Liberty and Necessity*, Hobbes ofrece una concisa definición de la libertad: *Liberty is the absence of all impediments to action that are not contained in the nature and intrinsical quality of the agent* (*EW*, IV, 273).

[78] *Cfr. E.*, III, prop. VII, en que el *conatus* es definido como *ipsius rei actualis essentia*.

Espinosa como en Hobbes cae, pues, el primado atribuido por la tradición y por Descartes a la conciencia y al *cogito*.[79] En cambio, es necesario, espinosianamente, pasar del plano de la conciencia al del conocimiento de las causas. El ser conscientes de algo no significa en efecto que se conozcan las razones. El *sapiens* se distingue del *ignorans* precisamente porque las conoce mejor que los demás (aunque también su conocimiento sea inevitablemente limitado por el infinito poder y variedad de la naturaleza, de cuyo todo es parte).

Además de las conocidas páginas de la *Ética* (*cfr. E*, III, prop. II, schol.), este punto está bien ilustrado por la más descuidada carta LXVIII de Espinosa a Schuller. En ella se formula la hipótesis de que una piedra, como todas las cosas finitas y sujetas a causas externas,[80] reciba una determinada cantidad de impulso por algún otro cuerpo o fuerza. Supongamos además, añade, que —mientras continúa su movimiento, aun cuando haya cesado el impulso de la causa externa— ella piense "y sepa esforzarse en cuanto pueda por persistir en el movimiento". Una semejante piedra, por el solo hecho de ser "consciente de su esfuerzo", se persuadirá de la propia voluntad absoluta y creerá que continúa moviéndose únicamente porque lo quiere. En esta presunción los hombres no se distinguen en absoluto de tal hipotética piedra: la conciencia de su apetecer y de su hacer va acompañada por la ignorancia de las causas que los impulsan a comportarse de la manera como efectivamente se comportan.[81] Espinosa presenta después algunos ejemplos que —junto con otros— reaparecen, casi literalmente, en la *Ética:*

> Así, el niño cree desear libremente la leche; el muchacho pendenciero la venganza, y el tímido la fuga. El borracho cree decir con libre espontaneidad aquellas cosas que luego ya sobrio preferiría haber callado. Así el delirante, el hablador y muchos otros de semejante ralea creen actuar por propia libre iniciativa, en vez de ser transportados por un impulso. Y puesto que este prejuicio es innato en todo hombre, es difícil liberarse de él. En efecto, aunque la experiencia enseñe hasta la saciedad que los hombres en nada logran menos

[79] En Hobbes esto sucede también en el plano político, cuando es enérgicamente rechazado como sedicioso el primado del fuero interno; *cfr. L*, 364-365.

[80] Esto es, que no sea, hobbesianamente, Causa Primera.

[81] *Ep.*, LXVIII, 249 y *cfr. E.*, III, prop. II, schol. Uno de los motivos del interés que Freud muestra por Espinosa podría provenir precisamente de este aspecto: que detrás de la conciencia, o conocimiento, existen causas, impulsos o los *conatus*, cuyas motivaciones inconscientes desconocemos, aun constatando claramente los efectos. También para Freud, como para Espinosa, la tarea de la ciencia consiste en descubrir tales causas, sin renunciar precisamente a una estructura explicativa de tipo rigurosamente determinista, en la cual todo esto que parece casual es en cambio de necesidad (*cfr. E.*, I, prop. XXIX y, para algunos ulteriores rasgos de la relación Freud-Espinosa, en el presente volumen, las pp. 161 y 310-311).

que en la moderación de los propios instintos, y que a menudo cuando se encuentran en lucha con dos afectos contrarios, ven el mejor, pero se atienen al peor, sin embargo creen ser libres; y esto porque el apetito de ciertas cosas es menos fuerte y puede ser atenuado por el recuerdo de alguna otra que con más frecuencia tenemos en mente [*Ep.*, LVIII, 249].

La divergencia sobre este punto nace cuando Hobbes rehúsa avanzar más allá de la *ratio* como cálculo, hacia el tercer género de conocimiento espinosiano, aquella *scientia intuitiva* que al filósofo inglés le habría seguramente parecido como residuo de misticismo medieval.

EL RATÓN Y EL ÁNGEL

A través de esta solución por la cual necesidad y libertad no se oponen,[82] Espinosa elude [gira en torno] tanto el llamado "intelectualismo ético" de Sócrates y de Platón, para quienes el bien y el mal dependen respectivamente del conocimiento y de la ignorancia (en cuanto testificados por la conciencia o directamente por el propio *daimon)*,[83] como la idea de que los hombres pueden operar sobre un abanico de opciones todas abstractamente posibles. Del mismo modo que el borracho, cada uno de nosotros dice cada vez aquello que en aquel momento le 'apremia', aquello que posee el impulso para expresarse. Sólo después, cuando el *conatus* se haya transformado y cada uno tenga una diversa disposición del cuerpo y de la mente, podrá entonces arrepentirse de las palabras salidas de su boca y deplorar el hecho de no haber callado. Como en Hobbes bien y mal —al margen de la ley positiva— no son considerados sino como nombres, de manera análoga, en el "inmoralismo" espinosiano, ellos representan exclusivamente puntos de vista relativos, por los cuales cada quien llama bueno o malo cuanto cree que pueda ayudar o perjudicar a la propia conservación.[84]

[82] *Cfr. Ep.*, XLI, 241 (para U. Bosel): "Y no es menos absurdo y repugnante a la razón que *necesario* y *libre* sean dos contrarios".

[83] Es una posición que se extiende también a algunos estoicos como Epicteto; *cfr. D*, I, 3-4:

¿Qué cosa quiere decir "ladrones" y "delincuentes"? Que andan alejados del camino justo respecto a los bienes y los males. Por consiguiente, ¿es necesario enfadarse con ellos, o, más bien, compadecerlos? Muéstrales el error y verás cómo se alejarán de sus culpas. Pero si no tienen ojos bien abiertos, no tienen nada de superior a aquello que les parece.

Para Espinosa, el comprender el error no es suficiente, si esta comprensión permanece pasiva, esto es, si no va acompañada de una *transitio* hacia una mayor potencia de existir (sobre tal problema, *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 303*ss.*).

[84] *Cfr. E*, I, app.; IV, prop. VIII y dem. Sobre el pretendido "inmoralismo", que es en realidad un amoralismo, o más bien una ética tendiente no a persuadir ascéticamente a la virtud, sino a incrementar el propio gozo y potencia de existir, *cfr.* G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 27.

Por tanto, el sabio se esforzará por no tener ni patrones externos (será libre y no siervo), ni patrones internos (mandamientos de obediencia pasiva a preceptos o a pasiones que deprimen el poder de existir). De esta manera se limitará a seguir la propia naturaleza, dotada de mayor conciencia y de mayor perfección respecto a otras e incapaz, normalmente, de adecuarse a supuestos, inapelables y misteriosos decretos divinos y humanos.

En verdad, también los malvados, los pecadores y los impíos —en cuanto siguen la propia naturaleza— expresan, a su manera, la voluntad de Dios y son perfectos, cada uno en su propio nivel.[85] Por esto, si consideramos la primera infracción a la ley, la decisión de Adán de comer el fruto prohibido, y la examinamos aisladamente, no encontraremos en ella imperfección alguna:

> Esta intención o voluntad determinada, considerada por sí sola, incluye tanto de perfección cuanto expresa de realidad, como explica el hecho de que no podemos concebir en las cosas alguna imperfección si no es en comparación con otras que contengan más de realidad; de ahí que en la decisión de Adán, si la consideramos en sí misma sin comparación con otras más perfectas o que indican un estado más perfecto, no podremos encontrar alguna imperfección, y podemos, más bien, confrontarla con un número infinito de otras que, respecto a ella, son con mucho más imperfectas, como piedras, troncos, etc. Y esto, de hecho, cualquiera está dispuesto a admitirlo, porque cualquiera observa con admiración en los animales aquello que detesta o ve con repugnancia que acontece entre los hombres, como las guerras de las abejas y los celos de las palomas, etc.: cosas que se desprecian entre los hombres y que en cambio son indicios de mayor perfección en los animales *[Ep.*, XIX, 109].

Mas esto no quiere decir que —tenida cuenta de la mayor felicidad del hombre— no existan diferencias entre buenos y malvados: "Es decir, aunque el ratón y el ángel, la tristeza y la alegría dependan igualmente de Dios, sin embargo, no se puede decir que el ratón tenga la forma del ángel, ni que la tristeza tenga el aspecto de la alegría".[86] Tales diversidades no son solamente de grado, sino también de naturaleza.

[85] En efecto, "todo aquello que es, considerado en sí mismo y sin relación con ninguna otra cosa, incluye una perfección que se extiende en cada cosa hasta allá donde se extiende la esencia misma de la cosa" *(Ep.*, XIX, 109).

[86] *Ep.*, XXIII, 149. Y *cfr. ibid.:*

> Pero es verdad que los impíos expresan a su modo la voluntad de Dios, aunque no por ello han de compararse con los buenos, porque tanto más una cosa presenta la perfección, tanto más participa de la divinidad y expresa mejor la perfección de Dios. Y puesto que los buenos poseen incalculablemente mayor perfección que los malvados, su forma de virtud no es comparable con la de los malos, porque los malos carecen del amor de Dios que proviene de su conocimiento y por el cual nosotros podemos llamarnos en proporción de nuestro intelecto siervos de Dios. Más aún, puesto que no cono-

Delitos sin culpa

Si todo acto es de por sí perfecto, y manifiesta la presencia necesaria de un Dios sin características antropomórficas o personales, entonces la pregunta agustiniana *unde malum?* no tiene más sentido que la planteada después por Leibniz en la *Teodicea: Si Deus est, unde malum, si non est, unde bonum?*

Incluso el delito más atroz, dado el caso de que la potencia de existir de quien lo lleva a cabo sea baja, cesa de ser tal y aparece bajo una luz favorable:

> El matricidio de Nerón, por ejemplo, en cuanto contiene un acto positivo, no fue un delito, porque también Orestes cometió un acto extremo cuando premeditó el asesinato de la madre, y sin embargo no es detestado como Nerón. ¿Cuál fue, pues, el delito de Nerón? Solamente el de haberse manifestado como un hijo ingrato, despiadado e insubordinado. Ahora bien, es cierto que nada de todo esto expresa una esencia, y es por esto que Dios no ha sido la causa, aunque haya sido la causa de la intención y del acto de Nerón *[Ep.,* XXIII, 148].

El mal radical y absoluto no existe y, por sí misma, ninguna acción es buena o mala sin haber relación alguna. Por consiguiente, no se da culpa moral en sentido propio, aun cuando ciertamente Espinosa no propone una ética "festiva", bajo el signo de una alegría interpretada de manera vulgarmente "dionisiaca". Castigar el cuerpo no sirve para nada, más bien debilita el alma y hace retroceder todo intento por aumentar la propia perfección. El hombre es el ser que por naturaleza puede elevarse y descender incesantemente —dentro de una banda de oscilación no amplia— entre grados de mayor o menor perfección, aumentando o disminuyendo su felicidad: una felicidad, parafraseando a Peter Handke, "con deseos" y no, como la de los estoicos, sin de-

> cen a Dios, no son en las manos del artífice sino un instrumento que sirve inconscientemente y sirviendo se consume; mientras los buenos son conscientes de servir y sirviendo se vuelven mejores.

(Para entender mejor esta referencia a los "siervos de Dios", recuérdese que Espinosa está escribiendo a un mojigato.) Por lo demás, si no existiesen diferencias entre buenos y malvados, se podría replantear la pregunta, a la que ya se ha hecho alusión, sobre por qué Espinosa habría debido escribir una *Ética*. Seguramente no en la perspectiva de Pascal (para quien "en los días de aflicción la ciencia de las cosas exteriores no podrá consolarme de la ignorancia de la moral; pero el conocimiento de ésta me consolará siempre de la ignorancia del mundo exterior": *P*, n. 196 = n. 174). En efecto, Espinosa no buscaba consolación en la fe, ni consideraba la "ciencia de las cosas externas" separable de la moral o el conocimiento de las causas divergente de la búsqueda de la sabiduría, de la forma más alta de vida buena. Sin embargo —si pensamos, por contraste, en Francisco Bacon—, veremos que la ética espinosiana se dirige no hacia "la ciencia de las cosas externas" como dominio de la naturaleza y del mundo, sino como su comprensión específica y particular en el ámbito de utilidad de todo ser.

seos.[87] Son las pasiones —en la variedad a menudo incompatible de sus objetivos, en los conflictos y en las diferencias de poder de existir que llevan a la luz— las que vuelven a los hombres diversos y enemigos entre sí. Su inextirpable permanencia acredita y hace siempre de nuevo plausible la idea de buscar un absoluto dominio sobre ellas. De esta idea se deduce por tanto el corolario (de apariencia irrefutable, dadas las premisas) de una necesidad eterna del terror, de la violencia, del delito y, de manera complementaria, de la esperanza de que todo esto termine. No se toma en cuenta el hecho fundamental de que miedo y esperanza, delito y castigo, terror y fuga del mundo se aclimatan y viven de lujo sólo donde la "perfección" de los individuos y de las comunidades no puede aumentarse, ya que no encuentra solución a niveles más elevados, o sea satisfacción y felicidad mayores. Esto explica no sólo la difundida violencia dirigida contra los demás, sino también aquella —que parece engañosamente más rara— revertida contra sí mismos. Con una ulterior hipérbole, o mejor, con un ulterior tránsito a los extremos, que tiene la tarea de esclarecer su pensamiento sin ambigüedad, Espinosa formula la hipótesis de que existen personas tan dadas a dañarse a sí mismas que prefieren las torturas más horribles a los placeres o a la simple ausencia de dolor. En este caso, seguir el propio *conatus* no será para ellas un delito, sino una virtud:

> Supuesto que puedan existir semejantes naturalezas, yo digo (admita o no el libre albedrío) que, si alguno advirtiese poder vivir más a su gusto clavado en cruz que sentado a la mesa, sería el más estúpido de los hombres si no se hiciese crucificar. Así también, quien viese claramente poder gozar de una vida mejor y más perfecta cometiendo delitos más bien que practicando virtudes, sería a su vez un estúpido si no lo hiciese: puesto que los delitos, respecto a una naturaleza humana pervertida hasta ese punto, serían virtudes.[88]

[87] Según una medida común en la cultura hispánica, que proviene de Miguel de Unamuno —*cfr.*, en el presente volumen, la p. 336—, también un autor contemporáneo sostiene la tesis según la cual en Espinosa culmina el estoicismo. Por consiguiente, la naturaleza "hierática, marmórea y gélida" a la que él, *tan algebraicamente*, se entregaría, *no consuela, no da felicidad*. La filiación espinosiana del hombre por la naturaleza no sería, pues, gozosa, sino dolorosa (*cfr.* C. Díaz, *Eudaimonia. La felicidad como utopía necesaria*, Madrid, 1987, pp. 65-70). En síntesis, la *Ética* se parecería más a una *Consolatio philosophiae* que a una *Introducción a la vida dichosa*.

[88] *Ep.*, XXIII, 150-151. En esta perspectiva, no es de maravillar que —aun distorsionando las intenciones— el marqués de Sade hubiera considerado a Espinosa el primero de sus maestros; *cfr.* D. A. F. de Sade, *Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice* (1797), Sceaux, 1954, trad. it. parcial: *Storia di Giulietta ovvero la prosperità del vizio*, en *Opere scelte*, al cuidado de G. Brega, Milán, 1963, p. 211. En este escrito, por ejemplo, el personaje de Papa Braschi traduce en los siguientes términos algunos puntos clave de la filosofía espinosiana (por lo demás comunes, en la genealogía de las convicciones sadianas, a las de los libertinos y los "materialistas"):

Los hombres son malvados por infelices, porque son presa de la *tristitia* que disminuye la alegía o el poder de existir y que los precipita a menudo cada vez más bajo, enredándolos en una espiral de destrucción y autodestrucción. Pero ¿cómo salir de ahí?

La ética espinosiana mira la emancipación del hombre de la servidumbre personal y política siguiendo un camino que separa la libertad de la voluntad y que no acepta, como punto de llegada, el sometimiento de las pasiones al yugo de una voluntad sólo represiva y de una razón que juzga según leyes universales que prescindan de la variabilidad instantánea y continua del *conatus*. Si en verdad se pretende limitar el miedo causado por la manifiesta nocividad de los hombres respecto a sí mismos y a los demás; y, si de verdad se quiere, de esta manera, volver superfluo también el impulso de la esperanza hacia un mundo imaginario sin mal, es necesario encontrar soluciones para disminuir eficazmente el poder de estas pasiones deprimentes y en cambio para aumentar —en medida paralela y dentro de los límites de lo posible— el de la razón y de la "ciencia intuitiva". De este modo, tanto la "heurística del miedo"[89] como el "principio esperanza" perderán finalmente su valor.

> Ningún ser de este mundo está formado expresamente por la naturaleza, ninguno está hecho particularmente por ella: todos son el resultado de sus leyes y de sus operaciones, de tal modo que, en un mundo construido como el nuestro, deberíamos ser las criaturas como aquellas que vemos [...] Pero estas criaturas no son ni buenas, ni bellas, ni preciosas, ni creadas, son el resultado de las ciegas leyes de la naturaleza *[ibid.*, p. 358].

En seguida, poniendo el acento sobre la creatividad del mal y radicalizando —de una manera que Espinosa jamás habría compartido— sus tesis sobre el delito y sobre la relatividad del bien y del mal, Sade llega a sostener que

> sin destrucción no se da nutrimento a la tierra y por consiguiente se quita al hombre la posibilidad de reproducirse. Verdad fatal, sin duda, puesto que prueba de manera invencible que los vicios y las virtudes de nuestro sistema social en sí no son nada y que más bien los vicios son más necesarios que las virtudes, puesto que tienen una función creadora, mientras las virtudes son sólo creadas, o, si preferís, los vicios son causas y las virtudes son sólo efectos; que una armonía demasiado perfecta tendría un número de inconvenientes todavía mayor que el desorden [...] El delito es por tanto necesario para el mundo. Pero los más útiles, sin duda, son aquellos que perturban más, como el rechazo a reproducirse y la destrucción *[ibid.*, p. 362].

[89] Me refiero a la teoría de Hans Jonas, según la cual, en un mundo que se ha vuelto más complejo y en donde el poder de autodestrucción de la especie humana y de todo el planeta no representa ya una quimera, es necesario abandonar peligrosas utopías desestabilizadoras a causa de su insistencia sobre proyectos de mutación radical, de los éxitos imprevisibles, y no mirar ya a la consecución del *summum bonum*, sino más bien a lo concerniente al *summum malum*. Mediante una "heurística del miedo", de la que sería necesario precisamente partir a la búsqueda de posibles vías de salida de la crisis que actualmente atravesamos *(cfr.* H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, trad. it. cit., pp. 34-35).

V. *AMOR MORTIS*

Virtuosismos de la imaginación

Espinosa no era prejuiciadamente contrario a los procedimientos de autoinmunización y de autointerdicción de la razón y de la voluntad en lo que respecta a las pasiones. La imaginación se puede quizás educar mediante el ejercicio y la enumeración anticipadora, de tipo senequiano, de los peligros posibles o inminentes: "Por ejemplo, para eliminar el miedo se debe reflexionar sobre la firmeza de ánimo: es necesario, pues, examinar minuciosamente e imaginar todos los peligros comunes de la vida, y cuál sea la mejor manera de evitarlos y superarlos con la presencia de espíritu y con la fortaleza de ánimo" *(E*, v, prop. x, schol.). Sin embargo, estos intentos sólo tendrán éxito con tal de que no se abandone la imaginación a sí misma, que se sustituya por un orden más sólido y al mismo tiempo más libre —aunque no de inmediato comprendido— que el orden de la imaginación, sustancialmente creado por una cristalización y por una estabilización combinadamente mudable de afectos individuales y situaciones particulares. El paso del régimen de la imaginación al del intelecto requiere una fase transitoria: la anticipación, sin ventajas inmediatas, de un esfuerzo mayor, de un *conatus* más intenso. Sin embargo, esto podrá nacer sólo por una necesidad efectivamente advertida y no por veleidosos propósitos. Sucesivamente será recompensado por la mayor satisfacción obtenida a través de una estrategia semejante. En efecto,

> para obstaculizar afectos ordenados y concatenados según el orden correspondiente al intelecto, se requiere una fuerza mayor que para obstaculizar afectos inciertos y vagos. Por tanto, la mejor cosa que podemos hacer, mientras no tengamos un conocimiento perfecto de nuestros afectos, es concebir un correcto método de vivir, o sea, de los principios ciertos de vida, imprimirlos en la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se encuentran a menudo en la vida, de manera que nuestra imaginación sea ampliamente afectada y los tengamos siempre presentes.[90]

Aquellos que se someten a "reglas de vida", a máximas intelectuales fijadas mediante la memoria y la imaginación, así lograrán más fácilmente

[90] *E*, v, prop. x, schol., y *cfr.* también *Ep.*, xvii, 102.

ordenar las pasiones, por lo que, frente a una ofensa, seguirán no el impulso de la venganza, intercambiando el odio con el odio, sino harán prevalecer la virtud (esto es, la excelencia, la fuerza y el hábito) de la generosidad. Sólo entonces la ofensa "ocupará un parte pequeñísima de la imaginación, y será fácilmente superada" *(E*, v, prop. x, schol.).

RUMIAR LAS PASIONES

En vista del perfeccionamiento ético de los individuos, Espinosa no se encierra, pues, dentro del primer género de conocimiento, o sea, no ejerce directamente el mayor esfuerzo sobre los poderes de la imaginación. Pone su confianza más bien, para las fases de transición, en una variante del modelo estoico, a menudo propuesta por Marco Aurelio: aquella que sugiere, precisamente, separar la opinión del afecto, dejando que la actitud o las palabras de otros ocupen una zona restringida de la imaginación y haciendo prevalecer la "parte mejor de nosotros", esto es, la inteligencia. Aunque Espinosa haya sido alumno y amigo del ex jesuita Franciscus van den Enden[91] y aunque conozca bien la literatura española del Siglo de Oro, marcada a menudo por la mentalidad o por referencias explícitas al estoicismo y a los valores propugnados por la Compañía,[92] sin embargo, su método se separa claramente tanto del es-

[91] Sobre este notable personaje, *cfr.* G. van Suchtelen, "François van den Enden, precepteur de Spinoza", en *Bulletin des Amis de Spinoza*, I (1979), pp. 3-14; W. Klever, "Proto-Spinoza: Franciscus van den Enden", en *Studia Spinozana*, VI (1990), pp. 281-289 (que, sobre la base de algunos escritos que recientemente se le han atribuido, ve en acción en su pensamiento algunas de las ideas más radicales del autor de la *Ética).*

[92] Espinosa, que hablaba mejor el español que el holandés, muestra un interés sobresaliente por los textos ibéricos (castellanos, portugueses y hebreos sefarditas), sobre todo por aquellos de carácter literario. Sobre Espinosa y la cultura española es digna de notar, en los libros de su biblioteca, la presencia de Góngora (en dos diversas ediciones), Quevedo, Cervantes y Gracián; *cfr.* S. von Dunin-Borkowski, *Spinoza*, 4 ts., Münster, 1933-1936, t. I, pp. 47 y 53; P. Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, París, 1934, pp. 99-103; C. Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, 1961, pp. 493-501; y J. Preposiet, *Bibliographie spinoziste*, París, 1973, pp. 340-343. El *Criticón* reportado por Preposiet (en la n. 115, p. 341, de su bibliografía) entre los volúmenes en posesión de Espinosa sin el nombre del autor, no puede ser sino la obra de Baltasar Gracián. También en Holanda Espinosa continuaba frecuentando ex marranos españoles, como Juan de Prado, el doctor Reynoso y el *confitero* sevillano Pacheco. Lo sabemos gracias a las denuncias de un fraile agustino y de un capitán de los *Tercios*. Por lo demás, ya desde 1659, la Inquisición española poseía un expediente sobre Espinosa en que se recordaban las reuniones con estas personas sospechosas. El filósofo —entonces poco conocido aun en los Países Bajos— habría sostenido que *no havia Dios sino philosophalmente (cfr.* I. S. Revah, *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, París, 1959, y V. I. Peña García, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontologia spinozista*, Madrid, 1974, p. 41; y véase también G. Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, 1987). Este último libro se refiere en particular a las relaciones entre Espinosa y Uriel da Costa, del que Al-

toico, como, sobre todo, del presentado por Ignacio de Loyola en los *Ejercicios espirituales*.[93] En cuanto susceptible de subrayar importantes diferencias, una comparación —sólo teórica— entre sus respectivas posiciones puede resultar fructífera en el presente contexto.

Espinosa basa su ética sobre principios de vida *(vitae dogmata)* concatenados según el orden del intelecto y se sirve de la imaginación en forma propedéutica y bajo el atento control de la razón. Sólo en el escalón sucesivo, el del tercer género de conocimiento, es posible abandonar el orden rígido y las conexiones carentes de elasticidad de la razón ocupada en adiestrar las pasiones y llegar finalmente al *ordo* del *amor intellectualis*.

Por el contrario, Ignacio se sirve de la imaginación para "rumiar" las pasiones, para elaborarlas escrupulosamente, destilándolas hasta producir la firme determinación de vencer el pecado. Los preceptos ignacianos tienden a modular las pasiones, a partir de algunas sensaciones reales o, en general, imaginadas, así como de palabras e ideas, escogidas posiblemente de la esfera de la propia experiencia pasada o presente, y así desarticularla respecto a su conglomerado actual para luego recomponerla, de manera diversa, mediante los "ejercicios" conclusivos desarrollados al final de cada retiro bajo la guía de un director espiritual. Gracias a un

biac ha vuelto a publicar y traducido también la autobiografía —según la edición presentada por C. Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung, Uebertragung und Regesten*, Amsterdam, 1922—, de espléndido título y contenido: *Exemplar humanae vitae. Espejo de una vida humana*, Madrid, 1985. En un estudio más reciente, Yovel trata de mostrar los *marrano patterns* presentes en el pensamiento de Espinosa y de "otros herejes" hebreos de origen español y portugués, obligados a abjurar de su fe y a desarrollar, por consiguiente, una especie de íntimo menosprecio de todo rígido dogma religioso, como también un lenguaje, desde un principio doble, que conducirá finalmente al rechazo de la dimensión escatológica y a la aceptación de la inmanencia, de una especie de nuevo mandamiento, por el cual no existe otro Dios fuera de la naturaleza *(cfr.* Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton, 2. ts., 1989 [t. I, *The Marrano of Reason*; t. II, *The Adventures of Immanence*], por el cual Espinosa de tal manera habría dado el más fuerte impulso a la "secularización" del pensamiento moderno). Para situar de una manera más general las relaciones entre el mundo español y Holanda en este periodo, *cfr.* G. Parker, *Spain and Netrherlands 1559-1659: Ten Studies*, Londres, 1979, e I. Israel, *The Dutch Republic and the Hispanic World 1606-1661*, Oxford, 1982. Además, no hay que descuidar (también en relación con Espinosa) la enorme difusión que la filosofía estoica y neoestoica tuvo en la cultura española, donde dejó huellas indelebles en el campo literario. Los motivos de esta fortuna son esencialmente dos: Séneca, nacido en Córdoba, era considerado español para todos sus efectos; las obras de Lipsio, súbdito flamenco del Imperio, asumen —aun cuando sea con altibajos sucesivos— un peso determinante en la formación de la mentalidad española entre finales del siglo XVI y todo el XVII; *cfr.* K. A. Bluther, *Seneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien des 13. bis 17. Jahrhundert*, Munich, 1966; J. Gottigny, *Juste Lipse et l'Espagne (1592-1638)*, Lovaina, 1968; y H. Ettinghaus, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Mouvement*, Oxford, 1972 (a la edad de 25 años, Quevedo había sido corresponsal de Lipsio).

[93] Para la edición italiana de los textos de Ignacio de Loyola, incluidos los *Ejercicios espirituales*, *cfr. Opere*, al cuidado de M. Gioia, Turín, 1977.

verdadero virtuosismo de los "sentidos internos",[94] tal sofisticada retórica de imágenes fugaces encerradas en la mente y llevadas hasta sus extremos confines de lo decible, logra hacer saborear al "ejercitante" el gusto de lo inimaginable y hacerle presentir el delicioso aroma de la beatitud celeste y el hedor sulfúreo de la condenación eterna.[95] Junto, por así decirlo, a una especie de *Gradus ad Parnassum* para 'tocar' el gran teclado de la imaginación, Ignacio presenta también un *Gradus ad Golgotham* o un *Itinerarium imaginationis in Deum:* una serie de cada vez más minuciosas, complejas y ramificadas representaciones del dolor, de la muerte y de la alegría futura (atemperadas por técnicas que apuntan a 'desobsesionar' la meditación misma, a impedirle su implosión por exceso de concentración). Como sucederá más tarde, para un objetivo pedagógico en el teatro o en la organización jesuítica de los estudios,[96] la finalidad a la que se tiende será siempre la de utilizar grandes dosis de imaginación (junto con todos los instrumentos ofreci-

[94] Se deberán así ver, "con la vista de la imaginación, las grandes llamas" del infierno; "oír con las orejas llantos, aullidos, gritos, blasfemias"; "oler con el olfato humo, azufre, cloacas y cosas podridas"; "saborear con el gusto cosas amargas, por ejemplo lágrimas, tristeza y el gusano de la conciencia"; "tocar con el tacto cómo las flamas atacan y queman las conciencias" *(Ejercicios espirituales*, en *Los escritos, op. cit.*, pp. 113-114, y, para imágenes de dulzura, *cfr. ibid.*, p. 124). Sobre los orígenes de la teoría de los sentidos internos o espirituales, *cfr.* H. A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts", en *Harvard Theological Review*, XXVIII (1935), pp. 69-133.

[95] Sobre la historia y la técnica del método jesuítico de ejercicio de la imaginación, *cfr.* L. Zarnke, *Die Exercitia Spiritualia des Ignatius von Loyola in ihren geschichtlichen Zusammenhängen*, Leipzig, 1931; E. Przywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, 3 ts., Friburgo de Brisgoria, 1938-1940; I. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor*, Bilbao-Roma, 1946; G. Fessard, *La dialectique des exercises spirituels de saint Ignace de Loyola*, París, 1956; J. A. Hardon, *All my Liberty. Theology of Spiritual Exercices*, Westminster, 1959; H. A. Hodges, *Introduction to Unseen Warfares*, al cuidado de E. Kadluobovsky y G. E. H. Palmer, Londres, 1962, pp. 29-36; R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, París, 1970, trad. it.: *Sade, Fourier, Loyola. La scrittura come eccesso*, Turín, 1977, pp. 38*ss.*; y A. T. De Nicolas, *Powers of Imagining, Ignatius de Loyola. A Philosophical Hermeneutics of Imagining through the Collected Works of Ignatius de Loyola, with a Translation of These Works*, Albany, EUA, 1986. Sobre los orígenes clásicos de la técnica ignaciana del dialogar consigo mismo, *cfr.* las tesis explícitas de G. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien der Antike*, Munich, 1954, y, para un encuadramiento del problema en una perspectiva más amplia, P. Laín Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven y Londres, 1970. Sobre las formas de introspección y de examen de sí en el siglo XVII, *cfr.* G. Gusdorf, *La découverte de soi*, París, 1948. Es modesto, pero con algún apunte útil sobre las concepciones de la imaginación en el siglo XVI, el libro de C.-G. Dubois, *L'imaginaire de la Renaissance*, París, 1985.

[96] Sobre el teatro jesuítico como auxiliar de la imaginación, *cfr.* R. Wimmer, *Jesuitentheater. Didaktik und Fest*, Francfort, 1982, y sobre el método de los estudios que —a través de los exámenes no de las conciencias, sino de los conocimientos— imponía una disciplina también al saber, *cfr.* F. Lebrun, "Un aspect de la pédagogie jésuite: contrôle des connaissances et examens d'après la *ratio studiorum*", en varios autores, *Les Jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, Clermont-Ferrand, 1987, pp. 385-394.

dos por las artes de la persuasión y de la ilusión escénica) para reglamentar luego las "afecciones desarregladas", sometiéndolas a la obediencia a una autoridad del alma, que ha interiorizado la de Dios y de su Vicario. El valor, de otra manera poco justificable, de las reglas, sancionado por una semejante voz, es sin embargo apuntalado por un penetrante análisis de las motivaciones sicológicas o sociales del obrar y por la atenta consideración de la complejidad de las situaciones de hecho (incluidas las relaciones de fuerza vigentes).

Tal sofisticada actitud puede juzgarse (y a menudo lo ha sido, como lo muestran claramente las *Cartas provinciales* de Pascal) puramente oportunista. Sin embargo, no es necesario subestimar un punto: que el "probabilismo" y el "laxismo" de los jesuitas tienden siempre a dar un sentido moral y religioso a las cosas de un modo que, geográficamente, se dilata (y de cuyas diferencias ellos han sido muy agudos observadores) y que, históricamente, se modifica a ritmos acelerados. Ellos han tratado de encontrar un metro suyo plegable y adaptable a las circunstancias, que pudiese no solamente medir la gran variedad de las situaciones del mundo, sino contribuir también a 'construirlo' sobre la base de 'pasiones ejercitadas', de técnicas y de saberes nuevos que despreocupadamente giran en torno del eje rígido de una autoridad que encarna una tradición sagrada indiscutible. Por esto han organizado la formación de jóvenes y trasplantado sus misiones en los rincones más apartados del globo, desde Japón hasta Paraguay, utilizando los datos resultado de la experiencia de cada individuo y de cada cultura como material para 'edificar' el alma y para reforzar, al mismo tiempo, el poder de la Iglesia (a menudo también el del Estado). El bien que se puede realizar en la incertidumbre y en la variedad de este mundo se divide en muchos pequeños fragmentos de deberes y de prácticas. La moral parece volverse tolerante 'muelle' y abandonar el absolutismo ético del sumo bien. Esto, sin embargo, sólo porque ha escogido ya como base fija e irremovible el querer del papa.

En tal sentido, pensando por contraste en el *igual* pascaliano —en que la propensión al riesgo es muy alta (o todo o nada) y la apuesta en juego máxima—, en los jesuitas la propensión parece más baja sólo porque la apuesta y las puestas se subdividen y distribuyen en porciones menores, que se han de dosificar con "arte de prudencia", esto es, con una mezcla de cálculo, cautela y astucia. Sin embargo, al final las sumas todavía deben manejarse y de éstas hay que partir también para realizar elecciones radicales. Llegados al *redde rationem*, una especie de fatalista obediencia al destino, concebido providencialmente (o a una entidad que lo representa), indica el camino de las decisiones. Nuevamente las señales y los signos de la imaginación ocupan el lugar dejado vacío por

sutiles razonamientos. Algo del fogoso soldado vasco, del apasionado lector del *Amadís de Gaula* y de otras novelas caballerescas, del hombre que se confiaba a la dirección y guía de los acontecimientos y a las apuestas impulsivas al final de la partida, se transmite por el fundador de la Orden a muchos de sus seguidores, llamados a decidir rápidamente frente a alternativas descarnadas. Donde la *veritas* ya no es suficiente, se recurre al más férreo género de *auctoritas*, a la disciplina de tipo militar. Cuando se renuncia a opciones sustancialmente racionales, se entrega inevitablemente a las de otros, de quienesquiera que se trate, sobrecargando de sentido —según la lógica de la imaginación— eventos accidentales.

Un episodio de la biografía de Ignacio es, a este propósito, indicativo. Habiéndose repuesto de las heridas recibidas durante el sitio francés de Pamplona, estaba dirigiéndose en peregrinación a Jerusalén, cuando, al acercarse a su puerto de embarque, encontró a un moro que puso en duda la virginidad de María después del parto. Ignacio discutió por mucho tiempo con él sin lograr cambiar las convicciones, hasta que su interlocutor no hubo cambiado de dirección. En este punto, después de haber meditado durante un buen trecho de camino sobre cuanto acababa de acontecer, lo asaltó de improviso el impulso irrefrenable de defender el "honor" de Nuestra Señora:

> Y así lo apresaban deseos de ir en busca del moro y de apuñalarlo por aquello que había dicho; y perseverando mucho sobre la lucha de estos deseos, al final quedó en duda, sin saber qué cosa debería hacer [...] Y entonces, cansado de examinar qué cosa sería bueno hacer, no encontrando cosa cierta a qué resolverse, decidió así: o sea, que dejaría ir la mula a rienda suelta hasta el punto en que se dividían los caminos; y si la mula tomara el camino del pueblo, iría en busca del moro y lo apuñalaría; y si no hubiese ido hacia el pueblo, sino hubiera tomado el camino real, lo dejaría vivir. Hizo así como había pensado, y Nuestro Señor quiso que, aunque el pueblo distase poco más de treinta o cuarenta pasos y el camino que llevaba hacia allá fuese más ancho y mejor, la mula tomó el camino real y dejó el camino del pueblo.[97]

En una especie de 'reino animal del espíritu', la autoridad mágica de una mula ha decidido sobre su futura santidad y una señal insignificante ha quedado llena de sentido. Cuando los criterios de las opciones aparecen oscuros, la propensión al riesgo se hace evidente. Al final ellos sucumben a la fatalista obediencia a un destino providencial, a un sub-

[97] *Acta patris Ignatii*, en *Fontes Narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Roma, 1943, vol. I, trad. it.: *Il racconto del Pellegrino. Autobiografia di sant'Ignazio di Loyola*, Milán, 1966, pp. 25-30 (*cfr.* también, bajo el título *Autobiografia*, en *Gli scritti*, *op. cit.*, p. 666).

rogado de razón. Pero, en el fondo, a ella le queda siempre la gran donación de sí que Ignacio expresa en una de sus pocas composiciones poéticas:

Tomad, Señor,
y recibid
toda mi libertad,
mi memoria,
mi entendimiento y
toda mi voluntad
todo mi haber y
mi poseer
vos me lo diste[i]s
a vos, Señor, lo torno
todo es vuestro
disponed a toda vuestra voluntad,
dadme vuestro amor y gracia
que ésta me basta.[98]

Hablando espinosianamente, la aparente libertad de las pasiones es en Ignacio regulada por la lógica férrea de un orden entendido como obediencia. Ésta, a su vez, se une al traspaso fallido de las barreras de la imaginación y de su *tristitia*, a la necesidad desesperada de salvación que se aferra al sentido de muerte y de vanidad de todas las cosas, que la imaginación disuelve en su espesor de realidad y en su horrorosa presentación a los sentidos para transfigurarlas en visiones celestiales. El *amor mortis conturbat me* y la inderogable obligación de la pasión más completa son también el resultado inducido de ejercicios imaginativos que remiten al ineluctable, el *pendant* católico del "siervo albedrío" de Lutero, una servidumbre voluntaria a favor de la libertad de un reino que no es de este mundo, pero que debe pasar bajo el yugo de lanzas de este mundo. Son el resultado —para usar una expresión espinosiana al contrario— de una *transitio* regresiva del *ordo rationis* al *ordo imaginationis;* de la alegría y del *amor Dei intellectualis* a la *tristitia* y, por así decirlo, al *amor Dei imaginativus;* de la *meditatio vitae* a la *meditatio mortis*. Representan el reconocimiento de un *fatum* en el interior del caos superficial de la imaginación; o, todavía, un salto en el *ordo amoris*, hecho posible por la convicción de que las armas de la crítica deben retroceder ante la disciplina militar del espíritu. La vida es, pues, una milicia —como en Séneca o en los mártires cristianos de la Iglesia primitiva—, pero no se milita ya para sí mismos o directamente para Dios, sino para el soberano absoluto religioso que lo representa en la tierra.

[98] *Ejercicios espirituales, op. cit.*, pp. 149-150.

La filosofía como meditación de la muerte

Por lo demás, Espinosa combate no tanto contra el *amor mortis* de Ignacio, fomentado por la imaginación, o contra el *De meditatione mortis* de Tomás de Kempis, cuanto contra toda una larga y venerada tradición de pensamiento habituada a considerar la filosofía como "ejercicio de muerte". Esta solemne marcha fúnebre del pensamiento filosófico —cuyo ataque está constituido por el *melete thanatou* de Platón, que considera tal ejercicio de pensar en la muerte como un medio para liberarse de las "pasiones del cuerpo", de "miedos e imaginaciones de todo género", como también del vínculo egoísta con la propia individualidad— representa uno de los momentos constitutivos del ideal de una vida dedicada al conocimiento de la verdad. Para citar sólo los casos ejemplares y los autores que tuvieron mayor influencia, el tema es ulteriormente enriquecido por Cicerón (para el cual la vida de los filósofos no es sino "un comentario de la muerte") y por Séneca, hasta trasminarse durante siglos, entrelazándose con motivos cristianos, por todo el pensamiento occidental.[99]

Pero es en épocas más cercanas a él (y a nosotros, si se piensa que todavía Tolstoy consideraba que "pensar es pensar en la muerte" o que Freud, en 1915, era partidario del principio *si vis vitam, para mortem*)[100] cuando Espinosa —para quien podría valer el lema *si vis vitam, para*

[99] *Cfr.* Platón, *Phaedo*, 64 *Ass.* (*cfr.* 64 *A*: "Todos aquellos que se ocupan de filosofía como se debe, corren el riesgo de que la propia intención quede oculta a los demás: que en realidad de nada ellos se cuidan si no es de morir o de ser muertos"); 65 *A*; 67 *E*: "Es por consiguiente verdad, dice él, oh Simmia, que aquellos que filosofan directamente se ejercitan para morir y que la muerte es para ellos bastante menos espantosa que para cualquier otro de los hombres", precisamente porque ella es paso a una vida más alta y la filosofía es un despertar progresivo, un habituarse —como al comienzo del séptimo libro de la *Repubblica*— a soportar la luz del "sol" y, al mismo tiempo, casi, ya hegelianamente, un "detenerse", *verweilen*, a la vista de aquel "sol negro" que es la muerte); 80 *C*; 81 *A*; 81 *E* (casi irónicamente en *ibid.*, *A-C*, Platón hace observar cómo tal posición es peligrosa, porque induce a tratar a los filósofos como "moribundos" y a decir que se obra bien condenándolos a muerte, porque —*cfr. Apol.*, 42 *A*— no se sabe quién va "hacia lo mejor", si el filósofo injustamente condenado a muerte o bien sus jueces). Para Cicerón, *cfr.* Cic., *Tusc.*, I, 74: *philosophorum vita* [...] *commentatio mortis est*, e *ibid.*, I, 29, 71; I, 31, 75; Epict., *Ench.*, párr. XII: "Que la muerte, el destierro y todo aquello que parece espantoso se te presenten ante los ojos cada día, sobre todo la muerte, y no tendrás jamás ningún pensamiento bajo, ni algún deseo excesivo". Hay alguna alusión en P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, 1987, trad. it.: *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Turín, 1988, pp. 26*ss.*

[100] *Cfr.* S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, en *GW*, *op. cit.*, vol. X, p. 255, trad. it.: *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, en *OSF*, t. 8, p. 148. Se puede por el contrario observar, weberianamente, cómo, con la decadencia de las religiones, la pérdida del sentido de la muerte parece imprimir el acento definitivo sobre la falta de sentido de la vida.

vitam— puede observar una fuerte reanudación de esta visión casi tanatófila de la filosofía, desde los más remotos escritos de Erasmo sobre *De praeparatione ad mortem* y desde el *Hymne de la Mort* de Ronsard, hasta los más cercanos, ambivalentes y complejos *Essais* de Montaigne.[101]

Pocas páginas después de haber dedicado un capítulo al miedo, Montaigne escribe otro —intitulado "Que philosopher, c'est apprendre à mourir"— en que sostiene precisamente que "toda la sabiduría y los razonamientos del mundo se reducen a esto, enseñarnos a no temer morir", siguiendo la vía contraintuitiva de quitar a la muerte la *étrangeté* y de representarla *à notre imagination en tous visages:* en el imprevisto movimiento lateral de un caballo, en la caída de una teja, en el más pequeño piquete de una espina.[102] Es éste un escrito todavía denso de citas clásicas, sobre todo senequianas, según el cual la meditación de la muerte es meditación de la libertad.[103] Ya desde entonces la idea de filosofía elaborada por Montaigne no tiene nada de triste y de austero:

> El signo más característico de la sabiduría es el júbilo constante [...] Tiene por fin la virtud, que no está, como dice la escuela, plantada en la cima de un monte escarpado, peñascoso e inaccesible. Aquellos que se le han acercado la consideran, por el contrario, situada en una bella llanura fértil y florida [...] Por no haber practicado esta suprema virtud, bella, triunfante, amorosa y deleitable y al mismo tiempo valerosa, enemiga declarada e irreconciliable de toda amargura, desagrado, temor y constricción, que tiene por guía a la naturaleza, por compañeros la fortuna y el placer, ellos han llegado, siguiendo su debilidad, a inventar aquella tonta imagen triste, pendenciera, resentida, amenazadora, mustia, y a colocarla sobre un peñasco, aparte, entre las ruinas, fantasma para espantar a la gente.[104]

En los últimos años de su vida, Montaigne asume una actitud cada vez "más amplia" respecto a la muerte. No nos perturbemos la vida, di-

[101] *Cfr.*, para Erasmo, E. W. Kohl, "*Meditatio mortis* chez Pétrarque et Erasme", en *Colloquia Erasmiana*, París, 1972, vol. I, pp. 305*ss*.; para Ronsard, Ronsard, *Hymne de la Mort*, en *Oeuvres complètes*, al cuidado de P. Lemonnier, París, 1914-1919, t. VI, pp. 205-238. Para un cuadro más amplio de referencias, *cfr.* R. R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leyden, 1968 y J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, París, 1983, trad. it.: *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bolonia, 1987, pp. 17*ss*.

[102] Montaigne, *ES*, I, XX, p. 80 = I, 102 y *passim* en el mismo capítulo. Para el contexto, *cfr. ES*, I, XX, pp. 79-93 = I, 102-124. Sobre el miedo, *cfr. ibid.*, I, XVIII, pp. 74-77 = I, pp. 95-98.

[103] Sobre Montaigne y Séneca, *cfr.* P. Villey, *Les sources et l'évolution de la pensée des Essais de Montaigne*, París, 1933² y A. Grilli, "Su Montaigne e Seneca", en varios autores, *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Bruno Revel*, Florencia, 1965, pp. 303-311.

[104] Montaigne, *ES*, I, XXVI, p. 160 = I, p. 213. Para una alusión a tal aspecto, *cfr.* F. W. Lupi, *Scepsi barocche*, Pisa, 1989, pp. 57-58.

ce, con las preocupaciones que ella nos procura; aprendamos más bien a frecuentar la alegría y no la tristeza; imitemos a Demócrito, que encontraba "vana y ridícula la condición humana", más bien que a Heráclito con su "piedad y compasión" por ella.[105] En el momento oportuno, la naturaleza sabrá instruirnos, de tal manera que a menudo también los cobardes se mostrarán valerosos:

> A decir verdad, nos preparamos contra las preparaciones a la muerte. La filosofía nos ordena tener siempre la muerte ante los ojos, preverla y meditarla antes de tiempo, y nos da luego las reglas y las precauciones para que tal previsión y tal pensamiento no nos hieran. Así hacen los médicos que nos precipitan en las enfermedades, para tener donde emplear sus medicinas y su arte.[106]

Se podría afirmar, en este sentido, que el tardío Montaigne se entrega, más que a una *meditatio mortis*, a una cura homeopática que nos habitúa a ella, a una inmunización respecto a aquella muerte que está en nosotros para envenenar la vida. Él termina así por vivir en la *arrière boutique* de su alma, en una soledad interior poblada por una "turba" de interlocutores y de voces que proceden de los libros (con base en la máxima de nunca juzgar a los demás según la propia medida, de manera que luego les sea fácil creer que "haya cosas diversas de mí"), prisionero voluntario de una serie de precauciones que le impiden gozar a fondo los afectos volcados con cautela sobre personas y cosas por temor de los desengaños que se derivarían de una sucesiva pérdida de ellos:

> Es necesario tener mujer, hijos, bienes y sobre todo la salud, si se puede; pero no aferrarse a ellos de manera que dependa de ello nuestra felicidad. Es necesario reservarse una trastienda toda nuestra, totalmente independiente, en la cual establecer nuestra verdadera libertad, nuestro principal retiro y nuestra soledad.[107]

[105] Sobre este punto, *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 116*ss*.

[106] Montaigne, *ES*, III, XII, p. 1028 = II, p. 1405, y, para el conjunto del razonamiento, *cfr.* todo el capítulo, pp. 1013-1041=1384-1422. Sobre el cambio de la actitud de Montaigne ante el miedo de la muerte, *cfr.* J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, París, 1982, pp. 96*ss*., y J. O'Neil, *Essaying in Montaigne. A Study of the Renaissance Institution of Writing and Reading*, Londres, Boston y Henley, 1982, pp. 127*ss*.

[107] Montaigne, *ES*, I, XXXIX, p. 235 = I, p. 315. Croce comentará el pasaje con las siguientes palabras:

> Con todo, ¿quién no advierte algo de mezquino en estas recomendaciones? ¿Quién no sale de la lectura de Montaigne y de sus semejantes como avergonzado de sí mismo y de la humanidad? ¿Es conveniente vivir, cuando se está obligado a tomarse a cada instante el pulso y a rodearse de lienzos calientes y a evitar cualquier corriente de aire por miedo a las desgracias? ¿Es conveniente amar pensando y cuidando siempre de la higiene del amor, graduando las dosis, moderándolas, probando de vez en cuando abstenerse por ejercicio de abstinencia, temerosos de sacudidas demasiado fuertes y dilaceraciones en el futuro?

(B. Croce, "L'amore per le cose", en *Frammenti di etica*, en *Etica e politica*, Bari, 1973, p. 19.)

Además de hacerlo con modelos exclusivamente filosóficos, Montaigne comienza ahora a servirse —con una expresión de Lucien Febvre— también del *outillage moral* de las personas de clase más humilde que lo rodean, volviéndose cada vez con mayor atención a la sabiduría, poco llamativa y todavía menos transformada en teoría, de sus aldeanos y sirvientes, a una ética que se adquiere con el conocimiento directo del dolor, con la experiencia de quien tiene la fuerza serena de aceptar lo inevitable, el valor de cambiar aquel poco que depende de él y la capacidad de distinguir la primera actitud de la segunda. Todas las declamaciones de Séneca sobre la preparación a la muerte —sigue diciendo— habrían podido disminuir su estimación respecto al gran moralista, si su mismo valor, al acto práctico, en el momento de enfrentar serena y resueltamente la muerte, no hubiese mostrado la coherencia con las doctrinas profesadas.[108] ¡Y sin embargo, cuán modestos y admirables son aquellos que practican una virtud escondida, que no se ensoberbecen a causa de su ciencia y de su intrépida firmeza, que no subrayan el control ejercido por la razón y por la voluntad sobre el miedo de la propia muerte! Bajo este perfil, aun los pobres aldeanos que ve a su alrededor o su mismo jardinero ofrecen ejemplos de conducta dignos de un estoico:

> Contemplemos en tierra a los pobrecillos que ahí vemos esparcidos, la cabeza inclinada sobre su trabajo, que no conocen ni a Aristóteles ni a Catón, ni ejemplo ni precepto: de éstos la naturaleza obtiene cada día actos de firmeza y de paciencia más puros y más severos que aquellos que estudian muy atentamente en la escuela. ¿Cuántos veo habitualmente que no se preocupan de la pobreza? ¿Cuántos que desean la muerte o que la superan sin inquietud y sin aflicción? Aquel que allá con la azada arregla mi jardín ha enterrado esta mañana a su padre o a su hijo [*ibid*, III, XII, p. 1017 = II, p. 1389].

La tristeza y la meditación sobre la muerte se vuelven también diálogo con los muertos, con los grandes o humildes espíritus del pasado o con los amigos desaparecidos como La Boétie, para evitar el obsesivo autocontrol de la razón y entregarse también a la *ânerie si elle m'apporte plaisir:*

> Quería decir que detesto esta razón aguafiestas, y que estos proyectos extravagantes, que afligen la vida, y estas opiniones tan sutiles, si encierran un poco de verdad, las encuentro demasiado caras e incómodas. Por el contrario, me afano por hacer valer la vanidad misma y la estupidez si me ocasiona deleite, y me permito ir tras mis inclinaciones naturales sin controlarlas con tanto esmero.[109]

[108] Montaigne, *ES*, III, XII, pp. 1016-1017 = II, pp. 1388-1389.

[109] *Ibid.*, III-IX, pp. 974-975 = II, p. 1329. Es sintomática la preferencia concedida por Montaigne a los *Moralia* de Plutarco (*la plus belle partie et la plus proufitable*) en comparación con las heroicas *Vidas paralelas*, y a Plutarco en general respecto a Séneca (*cfr. ibid.*, II, X; III, XII, y M. Lamotte, *Montaigne et Rousseau, lecteurs de Plutarque*, Diss. Nueva York, 1980).

Insertando el problema de la muerte en el cuadro más amplio de la vanidad y de la fragilidad de todas las cosas, Montaigne —cada vez más convencido de que la vida está dirigida más por la fortuna que por la sabiduría (*cfr.* Theophr., en Cic., *Tusc.*, V, 9)— ahora se da cuenta de que la melancolía, el luto y la batalla respecto a lo inevitable no tienen sentido. Escoge la "sabiduría de la vanidad" contra la sabiduría trágica[110] y la *confidence avec le mourir* contra todo alejamiento suyo: "Me envuelvo y me encojo en esta tormenta, que me debe cegar y raptar con furia mediante un ataque subitáneo e insensible" (*ES*, III, IX, p. 949 = II, p. 1294).

Cada cosa se somete a la ley de la transformación, que puede ser consoladora:

> Todas las cosas fluctúan sin descanso: la tierra, los peñascos del Cáucaso, las Pirámides de Egipto, y por el movimiento general y por el propio. La misma constancia no es otra cosa que un movimiento más débil.[111] Yo no puedo fijar mi objeto. Él avanza incierto y vacilante, por una natural embriaguez. Yo lo tomo en este punto como está, en el instante en que me intereso en él. No describo el ser. Describo el pasaje. [*Ibid.*, III, II, p. 782 = II, p. 1067.]

Su estrategia respecto a la muerte y a la vida, el miedo y la esperanza, cambia objetivo. No se trata ya de esperar el término de la existencia, de prepararse a aquel único fatal momento que la concluirá, sino de dividirla en módulos separables y autónomos, de descontextualizar los días de la vida de su conjunto: "Mi plan se puede descomponer en cualquier punto; no está fundado sobre grandes esperanzas: cada jornada constituye el término. Y el viaje de mi vida avanza del mismo modo" (*ibid.*, III, IX, p. 955 = II, pp. 1302-1303). Parafraseando a Terencio, un autor que será apreciado por Espinosa, Montaigne, renunciando a las grandes esperanzas, repone en sí mismo toda espera: *In me omnis spes est mihi.*[112] Y, en el fondo, también todo miedo, porque (desde el "Sueño de la muerte" de Quevedo, al poema "Death" de Shelley y "Verrá la morte e avrà i tuoi occhi" de Pavese) se sabe que nosotros somos la muerte de nosotros mismos, *we are death*, que ella tiene nuestra fisonomía.

Esta actitud escandalizará a Pascal, que, en el *Coloquio con el Señor*

[110] Relativamente en la última fase de la evolución de Montaigne, me parece por tanto mucho más compartible la posición de A. Comte-Sponville, "Préface" a Montaigne, *De la vanité (Essais, livre III, chapitre 9)*, París, 1989, pp. 13*ss.* y no la de M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, París, 1987 (en particular el capítulo IV, "Le pari tragique").

[111] *La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant* (sobre el gobierno de la propia voluntad, *cfr. ES*, III, X). Este menosprecio de la constancia contrasta no sólo con toda la tradición del estoicismo antiguo y moderno, sino también con sus transposiciones teatrales, intencionadamente acentuadas, en Corneille o en el *Príncipe Constante* de Calderón de la Barca.

[112] *ES*, III, IX, p. 946 = II, p. 1290, y *cfr.* Ter., *Adelph.*, 331-332: *Nostram vitam omnium, in quo nostrae spes / opesque omnes sitae erant.*

Saci, reprochará a Montaigne haber creado una peligrosa mezcla de "soberbia razón" pagana (por lo demás "maltratada con sus propias armas" por el escepticismo) y de blandura de ánimo que pretende fundarse en la incertidumbre de toda cuestión. De todo esto Montaigne sacaría la enseñanza de dejar las preocupaciones a los demás y de mantenerse entre tanto "en quietud, tratando ligeramente aquellos problemas por temor de profundizarlos al insistir [...] Así evita el dolor y la muerte, porque su instinto lo impulsa a hacerlo, y no quiere resistir por la misma razón".[113] La conducta moral de seguir las costumbres del propio país provendría de las mismas premisas comprometedoras, "puesto que la regla de su vida es siempre la comodidad y la tranquilidad". Y sería ésta la razón por la cual Montaigne aleja de sí "la virtud estoica", denigrándola y pintándola, precisamente, "con un aspecto severo, la mirada enfadada, y los cabellos erizados [...] absorta en un silencio sombrío y sola sobre la cumbre de un peñasco". Su virtud, alegre y "alocada", seguiría en cambio aquello que generalmente la atrae, considerando con benévolo desinterés el bien y el mal. Desde el blando lecho sobre el cual ociosamente se abandona, ella tendría por tanto el descaro de mostrar "a los hombres que buscan la felicidad con tanta pena que ella se encuentra sólo allá y que la ignorancia y la falta de curiosidad son dos dulces almohadas para una cabeza bien formada como él mismo dice".[114] Este duro juicio de Pascal indica cuán poco profunda —aun en comparación con Epicteto— sería según él la *meditatio mortis* emprendida por Montaigne y transformada luego en *âneire* y en virtud *folâtre*.

Lo que vuelve siervos

Frente a tales posiciones, el rechazo espinosiano del culto de la muerte es total. Con significativa diferencia de tono respecto a algunas afirmaciones del pensamiento libertino, en particular respecto a aquellas contenidas en el entonces inédito *Theophrastus Redivivus*, la sabiduría del hombre libre no consiste simplemente en un alegrar la vida utilizando la idea de la muerte como prueba del hecho de que no nos debemos preocupar del futuro. Ella es, precisamente, *non mortis, sed vitae meditatio*.[115] En efecto, sólo una superstición siniestra condena el gozo de la

[113] Pascal, *Entr.*, 569-570 = 433 y *cfr.*, sobre esta obra, P. Courcelle, *Entretien de Pascal et de Saci, ses sources et ses enigmes*, París, 1960.

[114] *Entr.*, pp. 570-571 = p. 434.

[115] *Cfr. E*, IV, prop. LXVII, y *Theophrastus Redivivus*, en la cita del manustricto (p. 1033) en T. Gregory, *Theophrastus Redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Nápoles, 1979, p. 193:

vida: *Nihil profecto nisi torva, et tristis superstitio delectari prohibet*. El gozo es posesión serena de sí mismos por parte de la mente y del cuerpo, que no se dejan deprimir por las inevitables dificultades de la existencia. La mente del individuo no es ciertamente eterna como la de Dios, pero vive en la eternidad como conocimiento de lo verdadero, de aquello que es necesariamente. Eternidad y verdad son en efecto sinónimos: *aeternitas seu veritas*.[116] La eternidad de lo verdadero, en la cual participamos, está fuera del tiempo, siempre válida, pero no fuera de este mundo que, sólo, es nuestro. Sobre todo en la ciencia intuitiva, nosotros no vencemos la muerte como individuos singulares e irrepetibles. Derrotemos más bien el miedo de aquella muerte que la fantasía nos anticipa, el saber pasional que ofusca la mente escondiéndonos la coherencia, la necesidad y la eternidad de lo verdadero: "Cuanto más la mente conoce las cosas con el segundo y con el tercer género de conocimiento, tanto menos ella sufre de afectos que son malos y tanto menos teme la muerte".[117] En el conocer alcanzamos la alegría más alta, la *beatitudo*, que es la perfección misma sin ulteriores *transitiones*, la plena satisfacción, la *animi acquiescentia*. En él toda nuestra vida, el Dios que es natu-

Praeterea de futuro non curandum est ad quod semper spes et timor respiciunt; praesentibusque igitur fruendum; sed in primis animum morti intentus habendus semper est, ut omnem futuri solliop. citudinem rectius deponamus atque etiam continuo laetari tamquam continuo morituri debemus.

Sobre la concepción de la muerte en Espinosa, *cfr.*, en un plano distinto, W. I. Marson, "Death and Destruction in Spinoza's Ethics", en *Inquiry*, XX (1977), pp. 403-417; F. Savan, "Spinoza on death and Emotions", en varios autores, *Spinoza's Philosophy of Man*, al cuidado de J. Wetlesen, Oslo, 1978, pp. 192-203, y, para una visión muy general, C. Vinti, *La filosofia come "vitae meditatio". Una lettura di Spinoza*, Roma, 1979.

[116] *E*, IV, prop. LXII, dem. La interpretación de Comte-Sponville, aunque recurra, como la de J. Wetlesen (*The Sage and the Way*, Assen, 1979), a las referencias más heterogéneas —como, por ejemplo, a las filosofías del Oriente—, me parece, también sobre este punto controvertido, más aguda y convincente que otras; *cfr.* A. Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, *op. cit.*, t. II, *Vivre*, pp. 263*ss*. Para otros puntos de vista, *cfr.* B. Rousset, *La perspective finale de l'"Ethique" et le problème de la cohérence du spinozisme*, París, 1968; E. E. Harris, "Spinoza's Theory of Human Immortality", en *The Monist*, LV (1971), pp. 668-685; A. Matheron, "Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza", en *Les études philosophiques*, 1972, pp. 369-378; V. Brochard, *L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza*, París, 1974, pp. 371-383; V. M. Foti, "Spinoza's Doctrine of Immortality and the Unity of Love", en *Southern Journal of Philosophy*, XVII (1979), pp. 437-442; D. B. Steinberg, "Spinoza's Theory of the Eternity of the Mind", en *Canadian Journal of Philosophy*, XI (1981), pp. 35-68; M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, *op. cit.*, pp. 280-289 (que observa: "La mente que sobrevive a la destrucción del cuerpo no es de hecho la imaginación, y la eternidad de la mente no implica la persistencia de la sensibilidad ni la continuidad de la memoria"). Sin embargo, se debe aceptar la invitación de G. Rodis-Lewis, en "Notes sur le cinquième livre de l'Ethique", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXI (1986), p. 221, a considerar estos pasajes como un *point aveugle* de la *Ética*, dado que es sumamente difícil comprender qué pretende Espinosa cuando habla de acceso del individuo a la eternidad y al intelecto infinito.

[117] *E*, V, prop. XXXVIII.

raleza y las cosas todas se iluminan de sentido.[118] La esperanza y el miedo, la inseguridad y la desesperación, todo sentimiento de caducidad y cualquier forma de tristeza desaparecen, no porque nos sintamos omnipotentes e indestructibles, sino porque experimentamos haber, generalmente, alcanzado los límites de aquel poder de existir que es propio de nuestra naturaleza.

El hecho es que los hombres, usualmente, no se sienten capaces de renunciar al tiempo de la disipación y a la lógica de la imaginación —todos signos, en general, de una baja potencia de existir— en favor de la más difícil eternidad intramundana, del *carpe aeternitatem in momento* y de la ciencia intuitiva, que muestra la necesidad específica de las *res singulares* en la articulación del todo. Por esto ellos se encuentran obsesionados por el miedo de la muerte, por la idea del tiempo que escapa inexorablemente, por los anhelos y las esperanzas insatisfechos, por las frustraciones que siguen a los fracasos y por los remordimientos que las acciones mermadas o fallidas arrastran consigo. Por esto no son hombres libres y muestran un ánimo servil: porque entregándose a aquello que es contingente y que, como tal, no puede dar satisfacción permanente, entregándose no a sí mismos, sino a sus pasiones más o menos durables, terminan por temer la muerte y por meditar obsesivamente sobre ella (por debilidad, por vileza o por melancolía). En efecto, la servidumbre no es una condición jurídica o política natural y necesaria: ni Espinosa ni Hobbes razonan, como Aristóteles y Sepúlveda, según el concepto de una diferencia por naturaleza entre libres y esclavos. Más bien subrayan, continuamente —en el bien y en el mal—, la igualdad, el beneficio recíproco o la igual nocividad de todos los hombres. "Servidumbre" significa, en Espinosa, que no se es dueño de sí cuando se nos entrega a poderes extraños, los cuales, aunque provocados por causas externas, conviven con nosotros, 'dentro' de nosotros; cuando se obedece de manera inerte a las pasiones o se les resiste con débil esfuerzo. En efecto, la servidumbre es "la impotencia del hombre para moderar y reprimir los afectos, puesto que el hombre sometido a los afectos no es dueño de sí, sino se halla a merced de la fortuna, a cuyo poder está de tal manera sometido que a menudo es obligado a hacer lo peor, aunque vea lo mejor".[119] Él está así condenado a vivir al margen del conocimiento activo y vivificante de lo eterno y de lo verdadero, a permanecer enredado en la pasividad y en la relativa debilidad de las pasiones y de la imaginación.

[118] *Cfr. ibid.*, V, prop. XLII, schol.
[119] *Cfr. ibid.*, IV, LXVII, dem.; *ibid.*, IV, praef.

VI. *VANITAS*

ET IN ARCADIA EGO

EL OBSTÁCULO más difícilmente superable, aquel que impide la realización de la utilidad y de la felicidad, está representado para Espinosa por el comportamiento de los hombres. En efecto, ellos son los peores enemigos de sí mismos: anhelan la vida, pero —como Ignacio de Loyola o los melancólicos— son atraídos por el *amor mortis*, por el placer perverso de la tristeza o de la desesperación por la propia suerte futura en este mundo y en el otro; todos desean, de palabra, la libertad, aparecen propensos a seguir la propia *utilitas*, pero resultan generalmente resignados a vivir en el terror del Leviatán y del infierno o a morir por la gloria de uno solo o por la de un Dios garante de su misma pasividad y nulidad; se lamentan continuamente de la caducidad de la propia existencia, pero luego no saben hacer buen uso y buscan compensación a su brevedad en la esperanza de una vida eterna. Mientras actúan así son, sin embargo, todavía siervos. En efecto, como sabemos "el hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte".[120] Les ayuda, por consiguiente, una meditación, que se ejerza sobre las pasiones para desarrollar la vida, separándola de la pasividad a partir de la imaginación misma.[121] La filosofía no exige una separación de la existencia, una renuncia a la alegría. No es melancolía, tendencia a ver las cosas bajo el signo de la pérdida, sino, más bien, modo de considerarlas *sub specie aeternitatis.*

Los melancólicos —herederos de la actitud medieval de desprecio del mundo, conscientes de la vanidad de todas las cosas— desean en cambio separarse de los otros hombres y alejarse de todo placer, juzgándolo imposible. Por tanto, se refugian en una utopía pastoril, para quedar de tal manera solos que no se encuentren, paradójicamente, ni siquiera a sí mismos:

> Los melancólicos alaban también, cuanto pueden, la vida inculta y agreste, desprecian a los hombres y admiran a los brutos; sin embargo, ellos experimentarán que los hombres pueden procurarse mucho más fácilmente con la ayuda recíproca aquello de lo que tienen necesidad, y que sólo con la unión de

[120] *Cfr. E,* IV, prop. LXVII: *non mortis sed vitae meditatio est.*

[121] *Cfr. ibid.,* III, prop. XII: *Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent, vel juvant.*

fuerzas pueden evitar los peligros que amenazan por todos lados, para no hablar ahora del hecho de que es mucho más notable y digno de nuestro conocimiento considerar los actos de los hombres, más bien que aquellos de los brutos.[122]

La melancolía está ligada a la "vida inculta y agreste" de la poesía bucólica y del paisaje pastoril, a la muerte que está siempre presente en él, desde los poemas de Teócrito hasta el cuadro de Poussin *Et in Arcadia ego:* también en la aparente felicidad de la soledad de los bosques y de la vida simple de los pastores, también en Arcadia, existe la muerte.[123] La caducidad de todas las cosas ("todo pensamiento vuela", está escrito, con intencionada ambigüedad, sobre un gran mascarón con la boca abierta que adorna los jardines de Bomarzo) y la desilusión que atrapa en los momentos en que se alcanzan los objetos del deseo (curada en un primer momento con su novedad y diversidad que, sin embargo, no logra eliminar la náusea) se manifiestan precisamente en la aspiración a la soledad más perfecta y se muestran, de manera paradójica, en el paisaje más idílicamente sereno. Vida solitaria y miedo son, por lo demás, características atribuidas al melancólico.[124] La piedad o el desprecio hacia los hombres lo empujan al aislamiento, suscitando en él el

[122] *Ibid.*, IV, prop. XXXV, schol., y *cfr.* IV, prop. LXVII.

[123] Sobre la presencia, en los orígenes de la poesía bucólica, del tema de la muerte, *cfr.* Ch. Segal, "Death by Water: A Narrative Pattern in Theocritus" (Idylls I 12.22.23), en *Poetry and Myth in Ancient Pastoral. Essays on Theocritus and Virgil*, Princeton, 1981, pp. 47-67 (más en general sobre los ideales expresados o proyectados en la vida simple de los pastores, *cfr.* B. Snell, "Arcadien: Entdeckung einer geistigen Landschaft", en *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1948, trad. it.: "Arcadia. Scoperta di un paesaggio spirituale", en *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Turín, 1963, pp. 387-418; y R. Poggioli, *The Oaten Flute: Essays on Pastoral Poetry and Pastoral Ideal*, Cambridge, EUA, 1975). Sobre el tema de la melancolía y de la muerte en el paisaje pastoril, *cfr.* E. Panowski, "*Et in Arcadia ego.* On the conception of Transience in Poussin and Watteau", en *Philosophy and History: Essays presented to E. Cassirer*, Oxford, 1936 (reed.: Nueva York, 1963), pp. 224*ss.* Sobre los ideales de felicidad en la soledad bucólica expresados por la pintura europea y en particular por la holandesa, *cfr.* A. McNeil Kettering, *The Dutch Arcadia. Pastoral Art and Its Audience in the Golden Age*, Totowa and Montclair, N. J.-Woodbridge, Suffolk, 1983; y R. Cafriz, L. Gowing y D. Rosand, *Places of Delight. the Pastoral Landscape*, Washington, 1988.

[124] En la biblioteca de Espinosa existía el *De vita solitaria* de Petrarca. Quizá pensaba también en ella cuando atacaba a los melancólicos: *cfr.* P. Cristofolini, "*Esse sui juris* e scienza politica", en *La scienza intuitiva di Spinoza*, Nápoles, 1987, p. 133 n. (pero, probablemente, también en las *Soledades* de Góngora). Podemos argüir que, de Petrarca, Espinosa conocería también el *De remediis utriusque fortunae* (en esta última obra se desarrolla, entre otras cosas, un diálogo entre *Gaudium, Spes et Ratio*, en cuya conclusión, del diálogo 117 en adelante, aparece también el *metus mortis*). Contra la caducidad de las cosas del mundo, Espinosa no habría podido repetir —con Michelet y contra Marco Aurelio o los melancólicos— que la *histoire est une résurrection*, porque falta en él el sentido de la historia. Sin embargo, habría podido remitir a la *tristitia* como estado que se puede vencer creando las condiciones para un incremento de la potencia de existir.

llanto o el escarnio. También en este caso, un viejo *topos* —retomado en la edad moderna por Montaigne y por Burton— ve la condenación de los vicios humanos representada por dos sabios que representan a su vez el doble rostro de la melancolía:

Demócrito y Heráclito han sido dos filósofos, de los cuales el primero, estimando vana y ridícula la condición humana, se mostraba en público sólo con el rostro burlón y risueño; Heráclito, teniendo piedad y compasión de esta misma condición nuestra, tenía el rostro siempre afligido y los ojos llenos de lágrimas:

alter
Ridebat, quotiens a limine moverat unum
Protuleratque pedem; flebat contrarius alter.[125]

De la misma manera que Montaigne, Burton (nuevo Demócrito o *Democritus Junior*, como se autodefine) contrapone el filósofo de Abdera a Heráclito, habituado a llorar sus males y los defectos de sus semejantes:

Soy un simple espectador de las vicisitudes aventureras de los hombres, de cómo ellos recitan sus partes, que se me presentan con gran variedad como usualmente acontece en el escenario de un teatro. Escucho las novedades todos los días y las noticias acostumbradas de guerras, pestes, incendios, inundaciones, robos, asesinatos, masacres, meteoros, cometas y prodigios, apariciones extrañas; oigo de pueblos conquistados, ciudades sitiadas en Francia, Germania, Turquía, Persia, Polonia, etc., desfiles de tropas cada día, preparativos de guerra, etc., que son el fruto de estos tiempos borrascosos, batallas, hombres asesinados, duelos, naufragios, piraterías, batallas navales, tratados de paz, alianzas, estratagemas y peligros nuevos [*AM*, 53].

Burton indica inmediatamente el *superstitiosus* y la *solitudo* como emblemas de la melancolía.[126] Aun siendo risa y llanto sus aspectos complementarios, toma partido por el escarnio y la indignación, típicas del género satírico. En las *Cartas a Damogeto* pseudohipocráticas —ampliamente citadas por Burton— se afirma:

[125] *ES*, t. I., p. 291 = t. p. 293 (la cita latina es de Iuven., X, 28-30). Sobre la misantropía y la condenación de los vicios de los hombres, a través del reír de Demócrito y el llorar de Heráclito, *cfr.* J. N. Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, EUA, 1984, trad. it.: *Vizi comuni*, Bolonia, 1986, pp. 227-265. Sobre el llanto, es interesante A. Vincent-Buffault, *Histoire des larmes*, París, 1986.

[126] *Cfr.* R. Burton, *AM*, Frontispicio de la tercera edición de 1628. Sobre este tema, *cfr.* J. R. Simon, *Robert Burton (1577-1640) et l'Anatomie de la Mélancolie*, París, 1964. Que la utopía pueda asumir un carácter melancólico lo muestran J. Shklar, "The Political Theory of Utopia: from Melancholy to Nostalgia", en *Daedalus* (primavera de 1965), pp. 367-381, y J. Starobinski, "Democrito parla (l'utopia malinconica di Robert Burton)", "Introduzione" a R. Burton, *AM*, pp. 7-45.

> Si los hombres controlasen las propias acciones con moderación y prudencia, no se declararían necios como hacen ahora y él [Demócrito] no tendría motivo de risa; pero —él dice— ellos por su escasa inteligencia están inflados de orgullo en esta vida como si fuesen inmortales y semidioses. Bastaría para volverlos sabios el pensamiento de la mutabilidad de este mundo y de cómo él rueda, mientras no hay nada estable y seguro.[127]

Las pasiones turban los ánimos, quitándoles absolutamente toda capacidad de razonar y transformando, precisamente, a los hombres en "brutos" (por tanto ninguna seguridad puede redimirlos y elevarlos al estado civilizado):

> Todos los hombres son arrastrados por pasiones, turbaciones, lujuria, placeres, etc.; generalmente odian aquellas virtudes que deberían amar y aman los vicios que deberían odiar. Por lo tanto, más que melancólicos, ellos están completamente locos, brutos, privados de razón, como asegura Crisóstomo; o más bien están muertos y sepultados vivos, como afirma de manera categórica Filón *el Hebreo* de todos aquellos que se dejan arrastrar por las pasiones o por la tribulación de cualquier aflicción del espíritu: "Donde hay temor y dolor, ahí —asegura firmemente Lactancio— no puede habitar la sabiduría".[128]

EL ANTÍDOTO PARA LA MELANCOLÍA

En el famoso "no reír, no llorar y no detestar, sino comprender", Espinosa parece referirse de manera paradigmática a las dos figuras de Demócrito y de Heráclito.[129] Comprender significa vencer ambos rostros de la melancolía. En términos teóricos: cortar el 'hilo de Parca' que une la muerte, la *tristitia* y la filosofía; en términos políticos, superar la complementaria e involuntaria complicidad de los políticos astutos y de los utopistas.

En verdad, el sabio espinosiano no llega a la anestesia del sentimiento o a la completa ataraxia. A través del conocimiento y la *constantia*, no autopunitiva, del carácter busca no alejarse demasiado de la beatitud que puede alcanzar también en medio de los males del mundo. Así, él "difícilmente es molestado en su ánimo, pero, siendo consciente de sí, de

[127] Cit. en R. Burton, *AM*, 88. De este texto existe una edición crítica, bajo el título de *Lettere pseudo-eraclitee*, al cuidado de L. Tarán, en Heráclito, *Testimonianze e imitazioni*, al cuidado de R. Mondolfo y M. Tarán, Florencia, 1972, pp. 306-356.

[128] *AM*, 116. La cita de Lactancio, *Lib. de sept.*, cuyo sentido no habría sido rechazado por Espinosa, dice: *Ubi timor adest, sapientia adesse nequit.*

[129] *Cfr. TP*, I, párr. 4, y *cfr. E*, III, praef.: *nec ridere, nec lugere, sed intelligere.*

Dios y de las cosas por una cierta eterna necesidad, no cesa jamás de ser, pero posee siempre la satisfacción del ánimo".[130] Y, aunque no sea insensible como el estoico, que permanece imperturbable padeciendo los tormentos dentro del "toro de Fálaris", el hombre libre resulta capaz de conservar el propio gozo aun en situaciones difíciles y muestra un valor sereno porque ama la vida. Las *transitiones* ascendentes del *conatus* son para él el antídoto para la melancolía, para el deseo que no menosprecia el objeto aun antes de alcanzarlo o apenas alcanzado. El melancólico es, en cambio, llevado al desprecio de la vida, al culto autodestructivo de la muerte, a una negatividad que, volviéndose por lo demás un punto estático, le ofrece al menos esta única certeza: que todo es vanidad. Aquello que más falta a quien es golpeado por la *acedia* melancólica es en efecto la firmeza y la determinación, la constancia y la capacidad de concentrar las propias energías. En cambio ha destacado el disgusto por el fin que está por alcanzar: apenas se aproxima a él, aun habiéndolo quizá querido, todo esfuerzo de voluntad o de inteligencia le parece vano. Su deseo, carente de amor intelectual, permanece flojo y hesitante.

Pintándose como hostil a la melancolía, Espinosa dice tratar de no transcurrir la vida en llantos y gemidos, sino en tranquilidad, gozo y alegría.[131] El sabio se concede la risa (no la melancólica irrisión al estilo de Demócrito), porque cuanto mayor es la *laetitia* que nos embarga, tanto mayor es la perfección a que pasamos, o sea, tanto más es necesario que participemos de la naturaleza divina.[132] Reír con moderación, estar contentos de sí, es pues un bien, el síntoma de una virtud ética que no surge de la ascesis y de la mortificación del alma y del cuerpo:

> En verdad, nada fuera de una siniestra superstición prohíbe darse gusto. ¿Por qué, en efecto, conviene mejor saciar el hambre y la sed que ahuyentar la melancolía? Ésta es mi regla y así he dispuesto yo mi ánimo. Ningún numen, u otro, si no es envidioso, saca placer de mi impotencia, y de mi incomodidad, y nos atribuye a virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas semejantes que son signos de ánimo impotente; mas, por el contrario, cuanto mayor es el júbilo que nos embarga, tanto mayor es la perfección a que pasamos, esto es, tanto más es necesario que participemos de la naturaleza divina [*E*, IV, prop. XLV, schol.].

[130] *E*, V, prop. XLII, schol.

[131] *Cfr. Ep.*, XXXI, en *OS*, IV, p. 127: *Vitam non maerore et gemitu, sed tranquillitate, laetitia et hilaritate transigere studeo.*

[132] En Hobbes la risa nace a menudo de la presunción de la propia superioridad sobre los demás; *cfr. DH*, XII, 7 (es diversa la posición de Descartes; *cfr. PA*, arts. 149*ss.*).

Por consiguiente, es digno del hombre sabio servirse de las cosas y sacar gusto de ello en cuanto es posible (mas no hasta la náusea, porque esto significa precisamente no gozarlo):

> Es propio del hombre sabio, decía, restablecerse y fortalecerse con alimentos y bebidas moderados, como también con olores, con la amenidad del reverdecer de plantas, con los adornos, con la música, con los juegos que ejercitan el cuerpo, con los espectáculos teatrales y con otras cosas semejantes de las cuales cada uno se puede servir sin algún daño ajeno *[ibid.]*.

Es cierto, "reverdecer de plantas", pero no estilizada nostalgia de soledad, ficticia gana de regresar a la vida pastoril o a la simplicidad de la edad de oro. Imponiendo o bien padeciendo privaciones, la *meditatio mortis* y la melancolía acreditan por lo general un menosprecio del cuerpo y de los placeres que de él se derivan. También por esto Espinosa rechaza la tentación de ver la cosas bajo el signo de la caducidad.

NATURALEZA VIVA

En el mirar el mundo bajo esta luz, el pensamiento espinosiano manifiesta afinidades y diferencias respecto a las imágenes que ofrecía la pintura de la época. En efecto, si consideramos uno de los temas típicos de los cuadros holandeses, podremos darnos cuenta de cómo las expresiones "naturaleza muerta", *Stilleben* o *still-life*, son en parte desviantes, porque se trata en realidad de vegetales o animales (flores, fruta, caza, ostras, pescados: todas cosas pensadas para la alegría y el placer del hombre) que aparecen todavía suspendidos entre la vida efímera o apenas apagada y la muerte; entre el movimiento y la inmovilidad; entre su forma visible y el próximo consumirse o descomponerse. Testifican juntamente —y con igual fuerza— los placeres de la vida y su vanidad, los momentos alegres y su transcurrir, la utilidad y la belleza de los bienes cotidianos y su breve destino.

Estos entes vienen representados a su *toppunt*, al cenit antes de la caída, en el momento de perfecta madurez que precede a la corrupción.[133]

[133] *Cfr.* W. Burger (Th. Thoré), *Les Musées de Hollande*, t. I, París, 1858, p. 323; P. Claudel, *L'oeil écoute*, en *Oeuvres complètes*, t. XVII, París, 1960, pp. 31-32 (para quien ella *est quelque chose en proie à la durée)*, y S. Schama, *The Embarassment of the Rich. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Berkeley y Los Ángeles, 1988, pp. 10-11. Para un encuadramiento, I. Bergstrom, *Dutch Still-Life Painting in the Seventeenth-Century*, Londres, 1956. Sobre Espinosa y el ambiente pictórico holandés de su tiempo (entre el círculo de los más íntimos amigos de Espinosa figuraba un pintor), *cfr.* D. Regin, *Traders, Artists, Burghers: A Cultural History of Amsterdam in the 17th Century*, Assen, 1976

Sometidos a la perspectiva espinosiana, que los considera *sub specie aeternitatis*, aparecerían, sin embargo —en su naturaleza de "cosas particulares" intuidas por el amor intelectual—, 'naturalezas vivas' más bien que "naturalezas muertas". Por lo demás, la tendencia a salvar las *res particulares* en la complejidad de sus relaciones con un todo sin centro y sin periferia parece ser uno de los rasgos específicos de la gran pintura europea del siglo XVII.[134]

Si es bien dirigida, también la imaginación puede, según Espinosa, volverse el punto de apoyo para un primer elevarse a aquel conocimiento de la necesidad que vence el sentimiento luctuoso de la *vanitas* melancólica, y comienza a calmar el ánimo:

> Vemos en efecto que la tristeza por un bien perdido se mitiga apenas el hombre que lo ha perdido considera que tal bien no podía ser conservado de ninguna manera. Así vemos, pues, que ninguno tiene compasión de un niño porque no sabe hablar, caminar, razonar y porque finalmente vive por tantos años casi ignaro de sí. Mas, por el contrario, si la mayoría de los hombres naciesen adultos, y sólo algún niño naciese niño, entonces cada uno tendría conmiseración de los niños.[135]

Mostrando la dimensión de lo eterno, el *intelligere* se levanta de la perspectiva de la caducidad, reduciendo y estabilizando así las oscilaciones del miedo y de la esperanza. La filosofía deja de ser un mero "detenerse" en el conocimiento del dolor, en el sufrimiento comprendido por el pensamiento. Absorbida de nuevo la *tristitia*, transformadas las pasiones en afectos positivos, ella puede avanzar hacia una beatitud que es de este mundo y que es, ella misma, verdad y vida. Lo que todavía Fichte repetirá —esto es, que quien filosofa no vive y quien vive no filosofa— no posee en Espinosa validez alguna.

y G. Aillaud, *Vermeer et Spinoza*, París, 1987. La distancia de la tradición estoica, que a veces menospreciaba la vida, se puede medir a través de un ejercicio espiritual sugerido por Marco Aurelio. Es necesario habituarse, sostiene, a considerar las bebidas, los honores y los placeres en su nulidad, decirse a sí mismos en un banquete:

> Esto es el cadáver de un pez; esto es el cadáver de un pájaro o de un marrano. Así también: el falerno es jugo de los racimos de uva; la púrpura está formada con pelos de oveja empapados en la sangre de una concha; y cuando se trata de lo que sucede en la unión animal, se sabe, es frotamiento de membranas y emisión de moco acompañada de un cierto temblor [VI, 13].

[134] Sobre el interés de Velásquez por el ser concreto y la individualidad insiste J. A. Maravall, *Velásquez y el espíritu de la modernidad*, Madrid, 1987, trad. it.: *Velásquez e lo spirito della modernità*, Génova, 1988, p. 112 (y *cfr.* todo el capítulo "L'individuale nel XVII e la ricerca sull'uomo", pp. 108-132).

[135] *E*, V, prop. VI, schol. Se compadecen también aquellos hombres —quizá la alusión es a Góngora— que pierden la memoria y que, si no se olvidaran también de la lengua materna, podrían ser considerados, para todos los efectos, como niños adultos (*cfr. ibid.*, IV, prop. XXXIX, schol.).

La filosofía pierde de esta manera aquel cómplice-enemigo que tiene en común con la religión y que, desde Parménides, ha tratado de quitar de la mente a través de la sabiduría y la eterna solidez del ser: la muerte, el no-ser, precisamente.[136]

[136] *Cfr.* K. Heinrich, *Parmenides und Jona*, Basilea-Francfort, 1982, trad. it.: *Parmenide e Giona*, Nápoles, 1988. Parménides quiere transformar el *me on* en *ouk on*, el no ser, en algo que no tiene valor. El "hombre que sabe" sube al cielo en un carro luminoso y Dike le revela la unidad inmóvil del ser, eternamente presente y sin finalidad. Los caminos son tres, para Heinrich: el del ser, que el sabio ya conoce; el del no ser, que es impracticable, y aquel —típico de la multitud "de dos cabezas" *(dikranoi)* y de Heráclito— que oscila entre el ser y el no ser o proclama (en una teología de Apolo, del arco, muerte y de la lira) la componibilidad y la equivalencia armónica. En Parménides, "aquello contra lo que nos defendemos no es un mero sinsentido lógico, sino, como por lo demás en todos los principios de la lógica antigua, el No-ser que en la muerte y en el destino amenaza precipitarnos en su abismo" *(ibid.*, p. 99).

VII. MIEDO Y RECHAZO

La masa de los ignorantes

Con sobriedad, Espinosa constata lo que "todos saben", esto es, "cuán dominado y agitado está el ánimo humano y a qué maldades a menudo es empujado por la insatisfacción del presente y por el ansia de novedad, por la ira irreflexiva y por la intolerancia de la pobreza" *(TTP*, 415). Pero los hombres reaccionan de diversa manera a tales pasiones y 'vicios comunes' por estar divididos entre los pocos que viven "según el dictamen de la razón" *(ibid.*, 349) y los muchos que "siguen más la codicia ciega que la razón" *(TP*, II, párr. 5).

Los primeros son aquellos que han emprendido la vía *perardua*, pero transitable, de la sabiduría.[137] Los segundos la *multitudo*, el *vulgus*, el *populus* o la *plebs*,[138] esto es, la *maxima humani generis pars (TTP*, trad. it., p. 133). A diferencia de los sabios, esta mayoría constituye la muchedumbre de los ignorantes, o sea, de cuantos ignoran las causas de su situación.

[137] Aunque por lo general enfocado a la relación entre Espinosa y la sabiduría del Oriente, no carece de interés el volumen de J. Wetlesen, *The Sage and the Way, Spinoza's Ethics of Freedom*, *op. cit.*, en particular pp. 73*ss*. La imagen de la vía *perardua* —pero no impracticable, no utópica— alude probablemente al pasaje del *De constantia sapientis* de Séneca, en que el camino de la sabiduría es comparado a un sendero de montaña, que, cuando se ve de lejos, aparece lleno de precipicios y de paredes abruptas, mientras que cuando se mira de cerca se presenta más fácil de recorrer *(cfr.* Sen., *De const. sap.*, I, 1). También en este caso es el conocimiento cercano de las cosas particulares, la posesión de ideas adecuadas, lo que vuelve asequibles los objetivos más difíciles. Sobre la metáfora del camino de la sabiduría en la tradición del pensamiento griego y latino, en particular en Séneca y en Agustín (véase el sueño de Gennadio en camino hacia la ciudad, en August., *ep.*, CLIX, 3, comentario en E. Aepli, *Les rêves*, París, 1962, p. 219), *cfr.* I. Rodríguez, "Origen prehelénico de las imágenes de *camino y pastor*", en *Helmantica*, VII (1956), pp. 261-287; E. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, París, 1973, pp. 173*ss*.; O. Becker, "Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen in frühgriechischen Denken", en *Hermes*, Einzelschriften 4, 1976-1977; y M. Armisen, "L'orientation de l'espace imaginaire chez Sénèque: remarques sur l'image du chemin", en *Pallas*, XXVIII (1981), pp. 31-43 (que subraya cómo en Séneca existen hasta 56 imágenes referentes al camino de la sabiduría, el cual se diferencia del camino del necio que carece de dirección y de objetivo; *cfr.* Sen., *Ep.*, CIV, 7).

[138] Sobre el significado y la distinción de estos términos, desde una perspectiva diversa de la aquí presentada, *cfr.* E. Garulli, "Forme del *soggetto collettivo* in Spinoza (Per un dibattito storiografico)", en *Hermeneutica*, 2 (1982), pp. 106*ss*.; G. Saccaro Battisti, *Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di "plebs", "multitudo", "populus", "vulgus"*, *op. cit.*, pp. 61-90, 453-474 y en particular 75*ss*.; E. Balibar, *Spinoza: la crainte des masses*, en varios

La certeza, la relación entre verdad y autoridad, es diversa en los dos grupos. En los sabios ella se apoya en el conocimiento racional o intuitivo, que es tanto más pleno cuanto más hombres participan en su goce (*cfr. E*, v, prop. xx y dem.), esto es, cuanto más numerosos puedan ser se pensará lo más posible.[139] En las multitudes ella se aferra a la fe, que es conocimiento imaginativo necesario para la obediencia, orden de sometimiento de las pasiones al cuerpo social y a una utilidad colectiva todavía basada en la baja intensidad o en la virtual cancelación de las *utilitates* individuales. En efecto, falta a los más la capacidad de seguir la "larga concatenación de las percepciones", como también la "gran precaución, agudeza de ingenio y absoluto dominio de sí" que se requieren para los géneros superiores de conocimiento, prerrogativa de "poquísimos hombres" (*TTP*, 133).

Precisamente al carecer de agudeza, la mayoría de los hombres se ven constreñidos a someterse a imposiciones y obligaciones oscuramente experimentadas como extrañas, pero que, sin embargo, tienen de su parte todo el poder y toda la autoridad de una opresión teológico-política institucionalizada e interiorizada por milenios. Las consideran

> cargas que esperan dejar después de la muerte para recibir el premio de su esclavitud, esto es, de su moralidad y de su religión; y no sólo por esta esperanza, sino también principalmente por el miedo de ser castigados después de la muerte con duros suplicios, se inducen a vivir según la prescripción de la ley divina, en cuanto lo permitan su timidez y su ánimo impotente. Y si los hombres no tuviesen esta esperanza y este miedo, sino creyesen en cambio que las mentes perecen junto con el cuerpo y que a los infelices, extenuados por el peso de la moralidad, no queda alguna otra vida ulterior, ellos retornarían a su manera original de sentir, y querrían gobernar todo según sus antojos, y obedecer más bien a la fortuna que a sí mismos [*E*, v, prop. XLI schol.].

autores, *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, al cuidado de E. Giancotti, Nápoles, 1985, pp. 297*ss*. (ensayo reelaborado en "Spinoza, l'anti-Orwell", en *Temps modernes*, 41 [septiembre de 1985], n. 470, pp. 353-398); y Y. Yovel, "Psychology of the Multitude", en *Studia Spinozana*, I (1985), pp. 305-333. Para un análisis terminológico hay disponibles instrumentos óptimos, como el *Lexicon Spinozanum*, al cuidado de E. Giancotti Boscherini, 2 ts., La Haya, 1970-1971; *Spinoza. Ethica, concordances, index, liste des fréquences, tables comparatives*, al cuidado de M. Gueret, A. Robinet y P. Tombeur, Louvain-le-Neuve, 1977, y *Spinoza. Traité politique. Index informatique*, al cuidado de P. F. Moreau y R. Bouveresse, París, 1979.

[139] Para esta fórmula, *cfr.* E. Balibar, *Spinoza et la politique*, París, 1985, p. 118. En la felicidad del hombre es necesario, para Espinosa, desde el *Tractatus de intellectus emendatione*, el esfuerzo por hacer que los muchos comprendan aquello que el sabio comprende, a fin de que los deseos y el intelecto de ellos concuerden con el deseo y el intelecto de él (sobre esta exigencia, *cfr.* A. Tosel, *Spinoza ou le crepuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-politique*, París, 1984, p. 21).

EL MIEDO AL VULGO

La multitud, concebida como masa que no se puede descomponer a la manera del átomo en el contrato social, inspira, a aquellos que mandan, miedo y terror: *Multitudo imperantibus formidosa est (TP*, VIII, párr. 4). Pero también ella tiene miedo: *Terret vulgus, nisi metuat*. El miedo, tan repentino como el ejercido, es su más habitual horizonte de espera.[140] Como todos los teóricos de la política contemporáneos suyos, habituados a tratar del *tumultus* y de la *seditio*, también Espinosa conoce el terrible furor de las multitudes. Tiene presente el ejemplo canónico de la turba de los hebreos que —instigados por el Sanedrín— prefieren condenar a Jesús más bien que a Barrabás, manchándose así con una 'culpa' que les será tradicionalmente atribuida por los cristianos. Más aún, él ha sido golpeado directamente por los efectos de un acto realizado en sus tiempos por la multitud, que de improviso se vuelve cruel, de una nación entonces famosa en Europa por su tolerancia y civilidad: del actuar furioso de aquella plebe holandesa que, en 1672 (instigada por la facción guiada, mediante el recurso a la superstición, por el *Stadhoulder*

[140] *Cfr. TP*, VII, párr. 27, y Tac., *Ann.*, I, 29: *Nihil in vulgo modicum; terrere, ni paveant.* Esto vale tradicionalmente aun para quien manda, como se ve por todo el *Hieron* de Jenofonte y por Laberius, 139 Bon.: *necesse est multos timeat quem multi timent*. Espinosa distingue además entre el *solitudinis metus* y el *multitudinis metus (cfr. TP*, VIII, párrs. 11*ss.).* Para la valoración en edad moderna del nexo entre miedo/tener miedo a propósito del pueblo o vulgo, a menudo comparado con un animal, *cfr.* el siguiente soneto de Campanella:

El pueblo es una bestia cambiante y gorda
que ignora sus fuerzas; y, sin embargo, soporta
cargas y golpes de varas y piedras,
guiado por un niño que carece de fuerza,

del cual podría deshacerse con una sacudida;
pero le teme y le sirve en todos sus divertidos pasatiempos.
Ni sabe cuánto es temido, que los zambombazos
generan un encantamiento que los sentidos acrecientan.

¡Qué sorprendente cosa!, él se ahorca y se mete en prisión
con las propias manos, y se da muerte y guerra
por un carlín de cuantos él da al rey.

Es suyo todo cuanto existe entre el cielo y la tierra
pero no lo sabe y, si alguna persona
de esto le advierte, él la mata y derriba.

(T. Campanella, "Scelta di poesie filosofiche", n. 33, en *Tutte le opere*, al cuidado de L. Firpo, vol. I, *Scritti letterari*, Milán, 1954.) Sobre la actitud de los Estados preindustriales y de las clases dominantes frente a las masas de pobres, *cfr.* P. Spierenburg, *Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of Repression from the Pre-Industrial Metropolis to European Experience*, Nueva York, 1984; D. Muller, *Charity in the Dutch Republic: Pictures of Rich and Poor for Charitable Institutions*, Ann Arbor, EUA, 1985; y S. Schama, *The Embarassement of the Rich. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age, op. cit.*, pp. 579*ss.*

Guillermo de Orange), había literalmente hecho pedazos al Gran Pensionario Jan de Witt, junto con su hermano.[141]

De una manera diversa a Lipsio y a Hobbes, Espinosa no se detiene, sin embargo, en la condenación de la sedición y de los tumultos; ni siquiera se limita a subrayar sólo los aspectos virtualmente positivos en el acrecentamiento de las energías potenciales del Estado, como lo había sugerido Maquiavelo para la República romana.[142] Contra los detractores de la democracia y de los derechos de la multitud, esto es, contra cuantos afirman que "la plebe o sirve como esclava o domina como patrona, que no está hecha para la verdad, que no tiene juicio, etc." *(TP,* VII, párr. 27), él se limita simplemente a observar que la naturaleza es igual en todos los hombres. Éstos se comportan con mayor o menor racionalidad en relación con las pasiones de que son presa y con las ideas adecuadas o inadecuadas dentro de las que encuadran sus relaciones recíprocas. Si se condenan los excesos del pueblo, casi siempre *servituti adsuetus*, ¿qué decir entonces de la prepotencia de los nobles, cuya desmesurada soberbia y funesta ambición parecen menos graves sólo porque están consagradas por una más larga habitud al poder? "Pero su arrogancia está rodeada por el fasto, por el lujo y por la prodigalidad, además de una buena dosis de vicios [...] los cuales, tomados uno por uno, son repulsivos y abominables, pero cuando resaltan más, aparecen a los inexpertos y a los ingenuos atrayentes y decorosos" *(ibid.).*

El vulgo se comporta de manera pasional, supersticiosa y violenta precisamente porque se le ha tenido a menudo sistemáticamente alejado de la política y del ejercicio del poder, constreñido a adivinar por signos esparcidos e hipótesis indemostrables lo que acontece a nivel del Estado: "Finalmente que la plebe no esté hecha para la verdad y que no tenga juicio, no es de admirar, desde el momento que los principales negocios de Estado se tratan a sus espaldas, así que a duras penas ella puede conjeturar la existencia de algún indicio que no puede ser ocultado".[143]

Pero una política que —conjugando racionalidad y pasión, cálculo e

[141] Sobre la figura del Gran Pensionario, que gobernó de hecho a Holanda por casi veinte años y que estimó y protegió a Espinosa, y sobre su política en favor de los grupos mercantiles y productivos, en claro contraste con las predilecciones feudales y, al mismo tiempo, demagógicas de los príncipes de Orange, *cfr.* H. H. Rowen, *John de Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672,* Princeton, 1978. La fuente del conocido episodio de Espinosa, que —con peligro de la vida— habría querido fijar un cartel con la inscripción *ultimi barbarorum* sobre el lugar en que los hermanos De Witt habían sido asesinados, es una carta de Leibniz al abad Galloys de febrero de 1677, *op. cit.* también en G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza,* París, 1962, p. 79.

[142] *Cfr.*, en este volumen, las pp. 127*ss.*

[143] *TP,* VII, párr. 27. La plebe elabora así, a través de la imaginación, una serie de conjeturas fantásticas, que tienen (como veremos) la misma estructura de la superstición en el plano religioso.

imaginación— se desarrolla en la penumbra del gabinete de los príncipes y que deja filtrar al exterior sólo oscuros mensajes o pasiones gesticuladas es "suma locura": es una de las principales causas que empujan al pueblo a inspirar miedo o a vivir en el miedo. Sin embargo, no es sólo la multitud la que provoca el terror, cuando no es a su vez espantada: "Todos espantan, si no tienen miedo, y dondequiera que la verdad es más o menos pisoteada por los malos y por los cobardes, en especial donde el poder está en las manos de pocos que al instruir los juicios no tienen en mira la justicia o la verdad, sino la estabilidad de los patrimonios" *(ibid.)*.

TUMULTO

Sobre este punto capital de la publicidad de los negocios del Estado como medio para educar a la plebe, Espinosa se separa nuevamente, y de manera clara, tanto del "agudísimo Maquiavelo",[144] como de Justo Lipsio. Sobre todo en el *Príncipe*, Maquiavelo había en efecto sostenido la necesidad de hacer uso y ostentación de la apariencia en política. La mayoría de los hombres habitualmente creen cuanto se les deja ver, y el que no queda satisfecho puede ser intimidado, constreñido a fingir que cree en la puesta en escena del poder político:

> Los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos; porque ver es propio de todos, tocar de pocos. Todos ven lo que tú pareces, pocos comprenden lo que eres; y aquellos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de muchos, que tienen la majestad del Estado que los protege [...] porque el vulgo se deja sorprender por las apariencias y por lo atinado de la cosa; y en el mundo no hay sino vulgo.[145]

Espinosa es contrario a la teoría y a la práctica de la doble verdad y de la razón de Estado expuesta en el *Príncipe;* respecto al juego de parecer y ser de los políticos astutos opone la idea de que en el mundo se puede aprovechar un orden superior al representado por el teatro de la imaginación: la realidad concreta de la cosa, la vida misma es el escenario del mundo. Un régimen político es tanto mejor cuanto menos tiene necesi-

[144] *TP*, V, párr. 7. En general, para un encuadramiento de las relaciones entre Espinosa y Maquiavelo, fuera o al margen de los problemas aquí tratados, *cfr.* A. Ravà, *Un contributo agli studi spinoziani: Spinoza e Machiavelli* (1931), ahora en *Studi su Spinoza e Fichte*, Milán, 1958, pp. 91-113; y C. Gallicet Calvetti, *Spinoza lettore di Machiavelli*, Milán, 1972.

[145] *P*, XVIII, p. 74. Para otros datos sobre este tema *cfr.* L. Vissing, *Machiavel et la politique de l'apparence*, París, 1986. Sobre el concepto de razón de Estado, *cfr.*, también, varios autores, *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, al cuidado de R. Schnur, Berlín, 1975.

dad de recurrir a la duplicación de lo real en la apariencia, de fundarse precisamente sobre la imaginación, y poner todo su esfuerzo sobre la debilidad de los hombres, de encandilarlos con su pompa para esconder mejor los propios secretos. A pesar del deseo de transparencia frente a sí mismo, también Lipsio sabe y sostiene, a su vez, que el poder político tiene necesidad de enmascararse. El poeta del siglo XVII Georg Philipp Harsdörfer recuerda estas palabras suyas:

> Precisamente como vemos la manecilla del reloj y leemos las horas sin tener idea del ingenioso funcionamiento de sus complicados engranajes, así podemos observar las bendiciones y los castigos de Dios sin conocer sus causas secretas. De manera semejante las acciones de los príncipes y de los señores están frente a nuestros ojos, pero sus propósitos y sus motivaciones nos quedan ocultos.[146]

Sin embargo, para Maquiavelo los Estados más sólidos son aquellos que, aun escondiendo imaginativamente la ruptura entre nuevos y viejos ordenamientos, no ocultan el conflicto 'horizontal' del presente. Desde este punto de vista —aunque, como principio, no apruebe la sublevación—, Espinosa concuerda con el sentido de aquellos capítulos de los *Discursos* que muestran a la plebe romana capaz, en su lucha contra los patricios, de no degenerar en vulgo corrupto y de no organizarse en facciones, como sí aconteció en Florencia en tiempos de Savonarola y Pier Soderini.[147] En la antigua Roma, tales duros combates volvieron "libre y potente" a la república:

> Yo digo que aquellos que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe me parece que reprueban aquellas cosas que fueron antes causa de mantener libre a Roma, y que prestan más atención a los ruidos y a los gritos que nacían de tales disturbios, que a los buenos efectos que ellos generaban; y que no consideran que existen en toda república dos humores opuestos, el del pueblo y el de los grandes; y cómo todas las leyes que se hacen en favor de la libertad, nacen de su separación [*D*, I, 4, p. 137].

[146] G. Ph. Harsdörfer, *Delitiae mathematicae et physicae*, Nuremberg, 1651, pp. 348-349. Se puede observar —tocando ligeramente una cuestión extremadamente compleja— cómo en Espinosa se revela la tendencia de la democracia moderna a pasar de la esfera imaginativa de la "representación" del poder (de su *Vorstellung* o exhibición 'visiva' y simbólica) a aquella de la representación (*Vertretung*) de intereses —entendiendo estos últimos no sólo en sentido económico, sino sobre todo como *utilitates*— públicamente controlables y justificables. Lipsio, en cambio, como más tarde los teóricos barrocos del disimulo, considera todavía maquiavélicamente que la majestad del Estado puede y debe impresionar a quien se arriesga a tocar aspectos de la realidad o a tratar ideas que deben permanecer ocultas.

[147] Por sociedad romana no corrupta, Maquiavelo entiende "floreciente de energías colectivas" (F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Turín, 1964, p. 33).

En efecto, mientras la nobleza "desea ser libre para mandar", los plebeyos romanos quieren "la libertad para vivir seguros" (*ibid.*, I, 16, p. 176), esto es, libres de miedo. Pero en esta "república tumultuaria" el conflicto no es siempre iniciado por el pueblo menudo o por los 'proletarios'. Por el contrario, "las más de las veces es causado por los propietarios, porque el miedo de perder genera en ellos aquellos mismos deseos que tienen cuantos desean adquirir: porque no les parece a los hombres poseer con seguridad aquello que el hombre tiene, si no se adquiere de nuevo del otro" (*ibid.*, I, 5, p. 141).

El "mal contentamiento" por aquello que se posee empuja entonces al conflicto de las ambiciones, motivado por la inseguridad:

> El motivo es que la naturaleza ha creado a los hombres de modo que puedan desear todo y no puedan conseguir todo; de tal manera que siendo siempre mayor el deseo que la potencia para adquirirlo, resulta de ahí el mal contentamiento de aquello que posee, y la poca satisfacción que le produce. De esto nace el variar de su fortuna, porque deseando los hombres por una parte tener más, por la otra temiendo perder lo adquirido, se llega a las enemistades y a la guerra, de la cual nace la ruina de aquella provincia y la exaltación de aquella otra [*ibid.*, I, 37, p. 215].

Del mismo modo, ni siquiera las facciones brotan normalmente desde abajo. Un ejemplo, ciertamente inolvidable, se ofrece al todavía joven Maquiavelo durante el convulso periodo en que entra en la vida pública, cuando Fra' Girolamo Savonarola agita los ánimos de los florentinos con el miedo del fuego eterno y con la esperanza de una regeneración en este mundo y en el otro, prometiendo el inminente advenimiento de un Reino de Dios sobre la tierra según un modelo de perfección celeste y calentando así de manera excesiva la imaginación de las multitudes. En la duda de tener pocos partidarios y de no contar con la Señoría de su lado, intenta crear su república teocrática con amenazas y promesas:

> Comenzó con espantos grandes, con razón para quien no la razona eficacísima, mostrando ser óptimos sus seguidores, y los adversarios perversísimos, utilizando todos aquellos términos que sirvieran para debilitar la parte adversa y fortalecer la suya; de las cuales cosas porque me encontraba presente volveré a tratar brevemente alguna.[148]

En la iglesia de San Marcos tuvo, pues, una prédica apasionada en que sostuvo que "el honor de Dios" y los tiempos requerían que se diera lugar a la ira: "Y terminado este breve discurso, hizo dos bandos, uno que

[148] *Niccolò Machiavelli a Riccardo Becchi*, Florencia, 9 de marzo de 1498, en *L*, 30.

militaba bajo Dios, y éste era él y sus seguidores, y el otro bajo el diablo, que eran sus adversarios".[149]

La libertad de la multitud se funda, en el caso de la república romana, sobre la ausencia de impedimentos externos para el logro de los propios fines, esto es, sobre la declarada voluntad de no permitir a los "grandes" someter al pueblo. También en la edad moderna "aquellas repúblicas en que se ha mantenido el vivir político e incorrupto, no soportan que alguno de sus ciudadanos ni esté ni viva al servicio de gentilhombre: más bien mantienen entre sí una semejante igualdad, y para aquellos señores o gentileshombres que hay en aquella provincia son acérrimos enemigos" *(D,* I, 55, p. 256).

La libertad de cada uno es posible sólo en el "vivir libre" de toda la comunidad que se autogobierna y que tiende a la igualdad y al bien común. Para este objeto son necesarias las virtudes republicanas de la prudencia y de la grandeza de ánimo, pues ellas solas conservan y consolidan la libertad. Precisamente porque los hombres son "tristes", pueden realizar la mejor forma de convivencia sólo a condición de que sus intereses y su deber coincidan: es necesario darles razones egoístas para ser virtuosos.[150]

A largo plazo, el miedo solo no es de hecho suficiente para unir el interés particular con el general. De nuevo —pensando en Hobbes, en quien el papel del miedo no es en verdad absoluto, pero sigue siendo central— la libertad de los individuos no está asegurada, para el Maquiavelo de los *Discursos*, por un régimen que se funde en ella, sino sólo por un Estado libre, el único que logre conciliar (y hasta reforzarse recíprocamente) la *utilitas* del individuo con la de la colectividad, con el bien común. El interés general cesa así de representar, por un lado, un objetivo utópico, un deber ser, por el otro el resultado de un pacto en que son negociados los egoísmos particulares y las formas de su compatibilidad y en los cuales la obediencia a las leyes es puesta bajo la égida de una razón gobernada por el miedo antes que por la *utilitas*.

[149] *Ibid.*, en *L*, 31.

[150] *Cfr.* Q. Skinner, "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspective", en varios autores, *Philosophy in History*, Cambridge, 1984, pp. 193-221 (en particular, pp. 204*ss.*). A diferencia de Espinosa, Maquiavelo aprecia sin embargo la esperanza, puesto que refuerza la confianza de los individuos en el esfuerzo por controlar la fortuna; *cfr. D.* II, 29, p. 367:

> Nuevamente afirmo que esto es muy cierto, según que se ve por todas las historias, que los hombres pueden secundar a la fortuna y no oponérsele: pueden tejer sus urdimbres y no romperlas. No deben abandonarse jamás; porque no conociendo su fin, y andando aquélla por caminos opuestos y desconocidos, deben siempre esperar y esperando no descorazonarse en cualquier sufrimiento en que se encuentren.

HOMBRES Y PECES

Espinosa, por consiguiente, se encuentra cercano al Maquiavelo republicano, que no considera al pueblo, la multitud de los ignorantes, necesariamente corrupto. Ambos piensan en individuos potencialmente capaces, en determinadas circunstancias, de seguir, al mismo tiempo, la propia *utilitas* y el interés general, a condición de que ellos resulten en buena medida coincidentes. Pero en Espinosa se añade un elemento ulterior: la "democracia", que hace posible no sólo un relativo equilibrio entre autoconservación de los individuos y vida del Estado, sino también un incremento paralelo de la potencia de existir tanto del individuo como de la comunidad.

Siendo cada Estado un individuo compuesto, una estructura de orden muy preciso, en que los individuos "son guiados como por una sola mente" *(una veluti mente ducuntur: TP,* II, párr. 16), la democracia es la más equitativa, coherente y diferenciada forma de acumulación y de redistribución del poder y de los derechos entre el ciudadano y el Estado: "Este derecho de la sociedad se llama 'democracia', la cual se define, por ello, como la unión de todos los hombres que tienen colegialmente *(collegialiter)* pleno derecho a todo aquello que está en su poder" *(TTP*, 382). En ella los *conatus* de cada uno se funden, generando un proceso unitario y solidario de doble y recíproco crecimiento, en que la obediencia a las leyes se halla virtualmente libre del miedo y en el que los afectos y las ideas pueden desarrollarse en dirección de una mayor alegría y potencia de existir. Puesto que el derecho de naturaleza se extiende hasta donde llega la potencia de cada ser (y es por esto justo que los peces grandes se coman a los pequeños; *cfr. ibid.*, 377), el logro de la democracia presupone que los hombres asociados entre sí se vuelvan tan fuertes, estando juntos, que ya no sean obligados, con el miedo y con la esperanza, a renunciar a la propia autoconservación bien entendida. Exige por tanto que todos se desarrollen en potencia, y que se transformen, por así decirlo, en peces más o menos de la misma talla (pero, éstos, siempre en lenguaje figurado, ¿qué comerán?). En tal sentido, la democracia es la forma absoluta de gobierno,[151] o sea, aquella que desarrolla la mayor potencia individual y colectiva de existir y garantiza la máxima seguridad, en cuanto la sociedad entera, la *communis multitudo*, mantiene precisamente el poder colegialmente *(ibid.*, 130) y por tanto tiene menos miedo de los ataques externos.[152] La seguridad

[151] *Cfr. TP*, XI, párr. 1 = *Transeo tandem ad tertium, et omnino absolutum imperium quod Democraticum appellamus.*

[152] Sobre el concepto y la extensión de la democracia en Espinosa, *cfr.* A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza, op. cit.*, pp. 229ss., y "Reliqua desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ulti-

se opone tanto al miedo como a la esperanza y realiza una aspiración humana de fondo: "No hay nadie, además, que no desee vivir en cuanto pueda con seguridad y sin temor" *(ibid.,* 379).[153] Ella es, políticamente, no sólo lo contrario de la anarquía (que, a su vez, ha generado e incrementado la necesidad), sino también de la aventura, del riesgo caballeresco, a cuya pérdida la ética heroica aristocrática y la imaginación de Don Quijote no saben resignarse. El desarrollo de un saber adecuado a la ampliación del área de los conocimientos ciertos y compartidos, reduciendo los márgenes de lo desconocido y la incidencia de la incertidumbre del futuro, limitan el espacio de la *insecuritas*.[154]

Resulta que la monarquía absoluta (a pesar de sus exorbitantes pretensiones de incondicionalidad, o precisamente por ellas, si se las considera como síntoma de una insatisfecha necesidad de seguridad) es intrínsecamente débil, porque se apoya sobre la autoafirmación de un solo individuo. Su potencia proviene de la impotencia de otro, de la *tristitia* que hace vivir a los súbditos 'a bajo régimen', incapaz como es de disfrutar las energías para hacer crecer a todos *collegialiter*.

mo Spinoza", en *Studia Spinozana,* I (1985), pp. 143-181; G. Saccaro Battisti, "Democracy in Spinoza's unfinished *Tractatus Politicus*", en *Journal of the History of Ideas,* XXXVIII (1977), pp. 623-634; F. Tinland, "Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratie comme mesure de la legitimité politique", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* CX (1985), pp. 195-226. Sobre las formas de subordinación que todavía permanecen en ella, *cfr.* A. Matheron, "Femmes et serviteurs dans la démocratie de Spinoza", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* CII (1977), pp. 181-200.

[153] Desde el *De intellectus emendatione,* Espinosa anda en la investigación de un *fixum bonum* de tal modo que dé seguridad, tranquilizando la conciencia de la debilidad humana, de la *humana imbecillitas (TIE,* 8) en su capacidad de apagar siempre la *cupiditas.* Sobre el concepto de "seguridad" en Espinosa, desde una perspectiva diferente, *cfr.* G. Brykman, "Sagesse et securité selon Spinoza", en *Les études philosophiques,* 1972, pp. 307-318 y G. Semerari, "L'ontologia della sicurezza in Spinoza", en varios autores, *Spinoza nel 350º aniversario della nascita, op. cit.,* pp. 113-141 (que vuelve a tomar y desarrollar temas tratados, con la mirada dirigida más a cuestiones 'existenciales' que políticas, en *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza,* Milán, 1982) y, más en general, L. Febvre, "Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité", en *Annales E. S. C.,* 1956, pp. 244-247. Hay que tener presente la circunstancia de que en todo el siglo XVII hubo sólo cuatro años de paz y que en los Países Bajos cada ciudad trataba incesantemente de fortificarse y armarse; *cfr.* G. Parker, *The Military Revolution. Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800.* Cambridge, 1988, trad. it.: *La rivoluzione militare. Le innovazioni militari e il sorgere dell'Occidente,* Bolonia, 1990, pp. 7 y 27.

[154] Más en general, el problema de la *se-cur(itas),* entendido también como cuidado de sí, se ilumina, en relación con nuestros tiempos, por los ensayos de F.-X. Kaufmann, *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem,* Stuttgart, 1973; A. F. Fritzsche, *Wie sicher leben wir?,* Verlag TÜV Rheinland, 1986; U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf den Weg einer anderen Moderne,* Francfort, 1986; y H. Lübbe, "Sicherheitskultur. Unsicherheitserfahrung in der modernen Gesellschaft", en varios autores, *Wieviel Sicherheit braucht der Mensch,* Zurich, 1989, pp. 5-29. Bajo un aspecto sólo aparentemente marginal, el de los seguros de vida, que disminuyen el sentimiento de inseguridad de la existencia en relación con la protección económica de los deudos, *cfr.* S. M. Stiegler, *The History of Statistics. The Measurement of Uncertainty Before 1900,* Cambridge, EUA-Londres, 1986.

Desde el punto de vista de los ciudadanos, mientras los individuos no se vuelvan juntos más fuertes, todo escarnio moralista o compasión de su impotencia es, sin embargo, inútil y dañino. En efecto, no hay 'culpa' alguna, ni por parte de quien activamente oprime y sabe hacer valer el propio poder, ni por parte de quien pasivamente padece la voluntad de otro. Y esto vale tanto frente a otros hombres o grupos, como frente a la colectividad misma, en cuanto pretenda imponerse simplemente con la fuerza o la autoridad de las leyes, empujando a los individuos al sacrificio (no comprendido o no correspondido) de la propia *utilitas*[155] o, en caso de rebelión, al ejercicio de una mera veleidad de potencia.

Espinosa sugiere un modelo dinámico colectivo de política, que subvierte todos los ideales estáticos, armónicos o tendientes a enmascarar las transformaciones. Por tanto, no habría aprobado aquel temor de la *rerum novarum cupiditas* que todavía Montaigne, que vivió en época de violentos desgarramientos políticos y religiosos, aborrecía más que la peste. En efecto, el autor de los *Ensayos* caía en la cuenta de la relatividad de las costumbres de los diversos pueblos, pero estaba a favor de la obediencia a las leyes del propio país, única ancla de salvación frente al abismo de la anarquía:

> La novedad me disgusta, bajo cualquier aspecto que se presente, y tengo razón porque he visto los efectos tan dañosos [...] aquellos que sublevan un Estado son a menudo los primeros en ser involucrados por su ruina. El fruto de la perturbación no permanece en aquel que lo ha provocado: éste agita y enturbia el agua para otros pescadores [*ES*, I, XXII, 118 = I, 156].

Espinosa no siente ya ni siquiera la exigencia sostenida por Maquiavelo en los *Discursos*, de hacer que los Estados libres mantengan "por lo menos la sombra de modos antiguos, a fin de que a los pueblos no parezca haber cambiado orden, aun cuando de hecho los órdenes nuevos fuesen del todo ajenos de los pasados". La mayoría de los individuos no distinguen, en efecto, para Maquiavelo, la realidad de la apariencia y antes bien se dejan seducir más fácilmente por esta última: "La universalidad de los hombres se nutren así de aquello que parece como de aquello que es: más bien, muchas veces se mueven más por las cosas que parecen que por las cosas que son" (*D*, I, 25, p. 192).

[155] Contra quienes sostienen que en el *Tratado político* Espinosa habría abandonado su apoyo a la democracia, ampliamente expresado en el *Tratado teológico-político*, *cfr.* las objeciones pertinentes de R. J. Mcshea, *The Political Philosophy of Spinoza*, Nueva York, 1964, pp. 123*ss.* Sobre la *utilitas*, *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 324*ss*. Pero *cfr.*, por ejemplo, *E*, IV, prop. LVII, schol.: "Sigo advirtiendo sobre los afectos lo que aporta a los hombres utilidad y aquello que les acarrea daño".

Obediencia y sacrificio

La renuncia a sí mismos en favor de otros individuos es una de las actitudes más fuertemente difundidas y es también uno de los objetivos más constantes de la *Ética* de Espinosa.[156] Pero lo que ahora parece, a quien goza de la seguridad ofrecida por una democracia, opresión intolerable, no es en cambio otra cosa que el fruto maduro de la connivencia y de la colaboración de un doble miedo y una doble esperanza, de una servidumbre unida (teológico-política, religiosa y estatal), que correspondía y corresponde a 'justos' y reales desequilibrios de poder y de derecho.

A diferencia de cuanto acontecerá con Rousseau y los jacobinos, la concepción espinosiana de la democracia no tiene nada que compartir con el modelo de los antiguos, basado a menudo en el sacrificio de los individuos al bien común y fruto en general de una mera obediencia a las tradiciones o al *mos maiorum*. Esto le permite —junto al rechazo del sacrificio— también el ataque teóricamente más radical hasta ahora lanzado contra las motivaciones de la obediencia. Si acaso cada cual haya alcanzado un poder de existir no muy distinto de aquel de los propios conciudadanos y se haya vuelto amo o señor de sí mismo, tiene la facultad (y por tanto el derecho) de rehusar la obediencia a un Estado y a una autoridad que se presentan como absolutos, indiscutibles y superiores a aquel poder que resulta de la colegialidad de cada uno de los componentes. Espinosa no concede, pues, algún premio sustancial de coalición a ninguna forma de gobierno tomada *per se*, ni siquiera a la democracia. El único metro por él utilizado es aquel que mide la capacidad de un régimen político de incrementar al máximo —en determinadas circunstancias— la potencia de existir de sus asociados. Por ello viene implícitamente negado el reconocimiento aristotélico (sucesivamente retomado por Hegel) de la supremacía "por naturaleza" del todo sobre las partes, del Estado sobre los ciudadanos. De esta manera se vuelve también posible, al mismo tiempo, rechazar cualquier género de contrato social que prevea alienación o delegación, revocables o irrevocables, de los poderes y de los derechos de los individuos.

Admitido siempre que subsistan las condiciones, nadie está por esto obligado a plegarse pasivamente a una cualquier 'voluntad general', que se presente como entidad incomparablemente más elevada que la suma ordenada de las partes, de los *conatus* de los individuos. En este sentido —a pesar del parecer de algunos grandes intérpretes— no considero que la solución de Espinosa se acerque a la de Rousseau, por cuanto puede

[156] *Cfr. TTP*, praef., 3-4.

ser verdad que Rousseau tuviera en mente la afirmación espinosiana según la cual el gobierno democrático es

> el más conforme a la libertad que la naturaleza permite a cada uno. En él, efectivamente, ninguno transfiere a otros el propio derecho natural de modo tan definitivo que no sea luego ya consultado; sino lo somete a la parte mayor de toda la sociedad, de la que él es un miembro. Y por este motivo todos continúan siendo iguales como eran en el precedente estado de naturaleza [*TTP*, 384-385].[157]

La diferencia esencial consiste, precisamente, en el hecho de que Espinosa no pide a cada uno alguna renuncia preventiva y no peligra así el intercambio desigual que inevitablemente se establece entre ceder completamente la propia libertad a la voluntad general y recibir en cambio sólo una prorrata. La libertad y el poder alienados, en este último caso, son restituidos a la voluntad general —por así decirlo— desfalcados del plusvalor político que el Estado retiene para sí, como una especie de impuesto por la propia sobrevivencia autónoma en lo que respecta a los eventuales caprichos de la "voluntad de todos".

Si nadie está obligado a obedecer a una democracia de que pretenda sacrificios injustificables de la *utilitas* individual (puesto que precisamente sobre ella se legitima la ecuación poder/derecho), todavía menos debería plegarse, teniendo los medios, a la supremacía políticamente vacilante y a la *vis existendi* en decadencia de un déspota, de un rey o de una aristocracia anteriormente dominantes.

La lógica de Espinosa resulta así completamente opuesta a la de Hobbes. Espinosa se sitúa en el punto de vista de quien se esfuerza por reducir la pasividad de los hombres y no en el de la soberanía del monarca. Conoce igual que Hobbes (a pesar de su insistencia sobre la alegría) lo duro de los sacrificios que exigen la organización de la vida asociada y el mantenimiento y el incremento del orden y del poder. Su mirada, sin embargo, viene de abajo, de asumir la óptica del individuo que busca salvarse a sí mismo y a los demás creciendo colectivamente en potencia, de tal manera que pueda contrastar la pre-potencia ajena. La mirada de Hobbes parte en cambio en general —una vez abandona-

[157] Sobre la consonancia entre esta tesis de Espinosa y la célebre expresión rousseauniana del *Contrato social*, I, 6 ("Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo, y permanezca libre como antes"), insisten en cambio P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (1954), París, 1982, pp. 447*ss.*; R. De Lachelière, *Étude sur la théorie démocratique. Spinoza-Rousseau-Hegel-Marx*, París, 1963; y P. Vincieri, *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Ravenna, 1984, p. 157 n.

do el estado de naturaleza— de lo alto: de la exigencia más fuertemente subrayada de un control riguroso de las fuerzas centrífugas y disgregadoras representadas tanto por las pasiones como por las conciencias de los ciudadanos. Desde las primeras obras, el problema de Espinosa, por el contrario, es el de enseñar, directamente, a pocos la ciencia que conduce a la sabiduría e, indirectamente, a la mayoría de los hombres, el camino de la libertad y de la razón, porque, dice,

> forma parte de mi felicidad también dedicarme para que muchos otros piensen como yo y su intelecto y sus deseos concuerden perfectamente con mi intelecto y con mis deseos. Para este fin es necesario en primer lugar comprender de la naturaleza de las cosas tanto cuanto basta para adquirir tal naturaleza humana; luego formar una sociedad tal cual es de desearse para que cuantos más hombres sea posible lleguen de la manera más fácil y segura [*TIE*, 14-15].

Pero estas intenciones no se expresan en la forma del imperativo estoico o cristiano y ni siquiera en la del optativo utópico, sino en el esquema "si... entonces..." del condicional. Sólo que el comportamiento de los hombres en la búsqueda de las premisas para una mayor libertad y racionalidad no depende exclusivamente de su querer: una imprevista catástrofe natural o social o bien una lenta decadencia de una comunidad pueden hacer retroceder a individuos y grupos a la lógica de la imaginación y de la superstición.

Del igual derecho/poder de los hombres, que para Espinosa continúa más allá del estado de naturaleza, no se deduce por tanto la exigencia de una centralización de la soberanía, del ulterior potenciamiento de la *vis existendi* de un solo individuo, sino, si acaso, de su más equitativa distribución colegial. No existe, por consiguiente, para él, algún Leviatán (cualquiera que sea el modo como se interprete: ballena, serpiente marina o cocodrilo) que pueda devorar a sus súbditos por los caprichos o los intereses exclusivos de quien manda:

> Y, en verdad, si todo el secreto y todo el interés del régimen monárquico está en engañar a los hombres y en encubrir con el nombre especioso de religión el temor que sirve para frenarlos, hasta el punto de inducirlos a combatir por la propia esclavitud como si combatiesen por la propia salvación y de hacerles creer que, no sólo no es inconveniente, sino que es el máximo honor sacrificar la propia sangre y la propia vida por la gloria de un solo hombre, nada se puede en cambio pensar ni se puede intentar para la libre república que sea más absurdo que esto.[158]

[158] *TTP*, praef. 3-4. Es oportuno observar cómo Hobbes considera, en cambio, uno de los principales beneficios del discurso "el ordenar y el comprender los órdenes" (*DH*,

De esta constatación, Espinosa no saca de todos modos las conclusiones de los melancólicos, cuando señalan —con Burton— que, por culpa de uno solo, "millares de hombres" son muertos en batalla, derramando "torrentes de sangre capaces de hacer girar un molino", o que "un pobrecillo" apenas asumido pone "en peligro su vida por el nuevo amo que a duras penas le dará el salario al fin del año".[159] Si el poder de la multitud permanece, en efecto, bien firme y coherente, es posible —en última instancia— organizarlo también en forma monárquica, aunque ésta, en general, favorezca el mantenimiento de la servidumbre (*cfr. TP*, VI, párr. 4). Sin embargo, a condición de que aquel poder que se debe otorgar al monarca sea determinado, precisamente, por el poder de la multitud y por ella garantizado (*cfr. ibid.*, VII, párr. 31).

Ciertamente no era tal el caso del Estado absolutista querido por Hobbes o del deseo de gloria y de *grandeur* de Luis XIV, que —en el periodo de madurez de Espinosa— había hecho combatir por los propios súbditos sus guerras de conquista en Europa y que, en los años inmediatamente siguientes a la publicación del *Tratado teológico-político*, había intentado invadir los Países Bajos.[160]

La multitud está por norma doblegada a lo universal no por razonamientos, sino por afectos (y, en particular, por las pasiones del miedo y de la esperanza). Aquello que de ella se quiere arrancar es una obediencia que raya a menudo en servidumbre.

Aun cuando con el tiempo se ha hecho espontánea, la obediencia ha sido siempre inicialmente introducida del exterior, incluso en el caso —ilustrado por Étienne de la Boétie— de la servidumbre voluntaria. La renuncia, aparentemente *contra natura*, a la propia *utilitas* implica no sólo una notable plasticidad de la naturaleza humana —cada hombre es diverso según la combinación y la intensidad de las pasiones por las que es movido (*cfr. E*, IV, prop. XXXIII)—, sino también la existencia en la sociedad de un orgánico aparato de coerción y de obediencia que la religión y la política han gradualmente elaborado y perfeccionado en el curso de milenios, utilizando las pasiones y la imaginación, la violencia

588). Sobre algunos aspectos de la paradoja por la cual los hombres renuncian a su máxima *utilitas*, sacrificando la propia vida a otros, *cfr.* L. Bove, "La servitude, object paradoxal du désir", en *Revue de l'Enseignement Philosophique*, XXXIV (1983-1984), pp. 33-42, y, para una confrontación sobre el estatuto del deseo (y de la autoconservación) en Espinosa y en los estoicos, B. Carnois, "Le désir selon les Stoïciens et selon Spinoza", en *Dialogue*, XIX (1980), pp. 255-277.

[159] *Cfr.* R. Burton, *AM*, 94, 108 (para el cual véanse, en el presente volumen, las pp. 117*ss.* y, respecto a su insistencia sobre el desorden del mundo, R. A. Fox, "The Tangled Chain: the Structure of disorder", en *The Anatomy of Melancholy*, Berkeley, EUA, 1976).

[160] Sobre esta guerra y sus aspectos políticos y emotivos, *cfr.* P. Sonnino, *Louis XIV and the Origins of the Dutch War*, Cambridge, 1988.

y el miedo, la esperanza y las promesas, el espectro de una condición peor y el espejismo de una vida dichosa, sosteniendo luego el todo con argumentos capciosos, en que a la razón se asigna la tarea de legitimar el orden de la imaginación (a ella extraño, aunque necesario como premisa).

Los grandes jefes políticos y religiosos (los mismos recordados por Maquiavelo en el capítulo XXVI del *Príncipe)* son sin embargo aquellos que, como Moisés, han quizá sabido conducir a la obediencia en lo inmediato a un pueblo *servituti adsuetus*, "no por temor, sino espontáneamente" *(TTP*, 131), en esto favorecidos por sus virtudes y por condiciones extraordinarias.[161] El mantenimiento del orden social mediante la religión y la política puede, por consiguiente, en algunas circunstancias, quitar la odiosidad de la servidumbre, pero no la necesidad de la obediencia. El elemento jerárquico del mandato queda bien firme también en Espinosa, por cuanto su preocupación consiste ahora en conciliar el libre acceso de los pocos al camino de la sabiduría con la educación de los *ignari* para una obediencia carente de servidumbre, en la común perspectiva de una 'vida satisfecha'.

[161] Sin embargo, las amenazas y el miedo eran generalmente proyectados en el futuro (si se prescinde de la masacre de los adoradores del Becerro de oro); *cfr. TTP*, 345:

> El objetivo de la Escritura es la obediencia, y de esto ninguno puede dudar [...] Moisés no pretendió convencer a los israelitas con la razón, sino obligarlos con el pacto, con los juramentos y con los beneficios, imponiendo al pueblo obedecer las leyes con la amenaza de castigos y exhortándolo con la promesa de premios.

Sobre el Estado de los hebreos en Espinosa, *cfr.* varios autores, *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, París, 1979.

VIII. EL LINCE Y LA SEPIA

Razón de Estado y disimulo honesto

En Espinosa cae por tierra la justificación adoptada por los teóricos de la razón de Estado y del disimulo: aquella según la cual la política está constitutivamente reservada a pocos, como ciencia oculta, racionalidad que no debe ser divulgada a una masa por naturaleza irracional, pasional y no idónea para el autogobierno.[162]

Sin embargo, sería reductivo (y llevaría a un arcaico *cliché* hermenéutico) considerar el fenómeno del disimulo —sobre todo el "honesto"— bajo el perfil puramente moralista. En efecto, presuponiendo un ideal metahistórico de autenticidad en las relaciones entre los hombres, se terminaría por infligir a los sujetos agentes una censura explícita, como si hubiesen todos arbitrariamente decidido complicar la vida propia y ajena en vista de la consecución de fines ilícitos. De esta manera se olvidan diversos aspectos de la cuestión. En efecto, no sólo el mismo "disimulo honesto" es concebido por muchos autores de los siglos XVI y XVII como sombra que pone en evidencia la luz y promueve la verdad (o por lo menos como un "descanso a lo verdadero"), sino también como forma de resistencia racional y creativa a la opresión de un poder que comenzaba a infiltrarse directamente en las conciencias, también para llenar el vacío de hegemonía interior dejado por los cismas teológicos y por las guerras de religión que desgarraban a Europa.[163] Si "no

[162] Para la concepción espinosiana de la razón de Estado, *cfr.*, desde una perspectiva diversa, G. A. van der Wal, "Spinoza and the Idea of Reason of State", en *Studia Spinozana*, I (1985), pp. 275-304 y, en el presente volumen, la p. 127.

[163] *Cfr.* G. Macchia, *Il paradiso della ragione*, Bari, 1960, e *Introduzione* al *Breviario dei politici secondo il Cardinal Mazzarino*, Milán, 1981; y R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, 1987, que llegan por caminos diversos a desarrollar y profundizar agudamente algunas indicaciones provistas por Croce durante el fascismo (exactamente en 1928), cuando presentó la edición *laterziana* del *Della dissimulazione onesta* de Torquato Accetto. En un siguiente artículo sobre "La crítica", de 1931, el mismo Croce había señalado dos escritores poco conocidos, los cuales habían enfrentado de manera orgánica —tal vez los primeros, aun cuando siguiendo las huellas de Lipsio— temas análogos a los de Accetto, Senault y Cureau de la Chambre (autores, estos últimos, de los que hablaré en breve). Se trata, en Croce, del juez Giovanni Bonifacio, que —en el *Arte dei Cenni* de 1616— se propone investigar sobre "los más secretos pensamientos, los más ocultos afectos de los hombres" (a partir no sólo de la palabra, sino también de la escritura, de los gestos y de los símbolos), y de Scipione Chiaramonti, que —en el *De coniectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus, semiotiké moralis, seu de sig-*

está permitido suspirar cuando el tirano no permite respirar",[164] entonces no queda otra vía de salida para resistir a las vejaciones de la "injusta potencia".

A pesar de todos sus llamados a la coherencia, ni siquiera el neoestoicismo está inmune a una semejante actitud. Ya Lipsio defiende —contra aquellas que desde entonces vienen definidas almas bellas— la necesidad tanto de la simulación, del dejar ver aquello que no se es, como del disimulo, el esconder lo que se es: "Desagrada esto a alguna bella alma y gritará 'Sean desterradas de la vida humana Simulación y Disimulo'. De la vida privada es verdad, de la pública no es así, ni de otro modo puede hacer quien tenga en mano toda la república".[165] ¿No había dicho Jesús a sus discípulos: *Ego mitto vos sicut oves in medio luporum (Mt* 10,16)? La práctica del disimulo produce por lo demás efectos positivos inesperados. En efecto, aumenta la sagacidad y las capacidades introspectivas del individuo, volviéndolo más familiar a sí mismo, a las propias ideas y motivaciones; acentúa la separación de la inmediatez temporal de cuanto se ha vivido y favorece el desdoblamiento entre un yo objeto y otro yo sujeto de la observación, facilitando el autocontrol y la soberanía sobre los propios afectos: "Importa anticiparse con la consideración de cuánto es más querido vencerse a sí mismo al esperar que pase la borrasca de los afectos y para no deliberar en la confusión de la propia tempestad".[166] De esta manera, el ojo interior del yo tiende gradualmente a desarraigar el primado del de Dios. También el disimulo termina por volverse un modo —a decir verdad poco socrático y que seguramente Espinosa no habría compartido— de conocerse a sí mismos.[167]

El perfecto disimulador, por lo demás, no existe o —si en verdad es tal— permanece siempre desconocido. La mayoría de los hombres son traicionados por el acto de manifestarse de las pasiones. Entre ellas la ira

nis de 1625— intenta también él "establecer conjeturas de los afectos y las costumbres ocultas". Sobre este punto, *cfr.* A. Fontana, *Il vizio occulto. Cinque saggi sull'origine della modernità*, Ancona-Bolonia, 1989, pp. 16-21.

[164] T. Accetto, *Della dissimulazione onesta* (Nápoles, 1641), Génova, 1984, cap. XIX, p. 76.

[165] J. Lipsio, *Pol.*, 145-146.

[166] T. Accetto, *Della dissimulazione onesta, op. cit.*, cap. XV, p. 68.

[167] *Cfr. ibid.*, cap. XII, pp. 60-61:

> Ahora bien, dado por supuesto que se haya hecho lo posible para saber la verdad (sobre sí mismos), conviene que algún día aquel que es miserable se olvide de su desventura y busque vivir con cierta imagen al menos de satisfacción, de tal manera que siempre deje de tener presente el objeto de sus miserias. Cuando esto se utilice bien, es un engaño que tiene de lo honesto; puesto que es un moderado olvido que sirve de descanso a los infelices: y, aunque sea escaso y peligroso consuelo, sin embargo no se puede privar de él para respirar en este mundo: y será como un sueño de pensamientos cansados, teniendo un poco cerrados los ojos del conocimiento de la propia fortuna, para abrirlos mejor después de un breve descanso: dicho brevemente, para que fácilmente se mudase en letargo si se practicara demasiado esta negligencia.

es la más peligrosa, en cuanto puede, clásicamente, volverse irreprimible, manifestarse como un relámpago a través del rostro o la voz y "hacer que las palabras se precipiten como por un aborto de conceptos", desenmascarando un imperfecto dominio de sí.[168] Richelieu es en esta época muy admirado precisamente por el hecho de no perder jamás la tranquilidad en la expresión del rostro, *que la crainte ne fit jamais pâlir, et que la colère ne pût jamais troubler.* Y mientras los más astutos disimuladores se dejan traicionar por sus pasiones, en el momento que éstas, al afligir el espíritu, se trasparentan a través de su rostro, el Vuestro, *qui ne change jamais* (dice Senault, dirigiéndose a *Monseigneur), est une preuve assurée de la paix dont vous jouyssiez, et de la victoire que vous avez remportée sur toutes vos Passions.*[169] Diversamente de los estoicos, que han querido volverse impasibles aboliendo el deseo y la esperanza, el buen uso de la pasiones ha transformado a este gran hombre en un ser superior. Hasta Séneca habría debido confesar que *l'insensibilité ne peut faire que des Idoles, et que les Passions bien mesnagées peuvent faire des Anges [...] Le Desir et l'Espérance qui vous trompent par leurs promesses, vous eslevent au dessus de la Terre, et vous portent au delà du temps.*[170]

EL ROSTRO, LOS GESTOS, LAS PASIONES

Cureau de la Chambre —en su libro de 1659 *L'art de connaître les hommes*— articula, en función de la política y de la expresión física de las pasiones, la vieja tradición fisiognómica que consideraba los rasgos del cuerpo como signos adecuadamente interpretables. Puesto que todo esto que es interno tiende a difundirse al exterior, aun cuando de manera deformada y disfrazada, tal arte *apprend à découvrir les desseins cachés, les actions secrètes et les auteurs inconnus des actions connues.*[171] El rostro no es ya el simple espejo del alma, sino la expresión corpórea de las pasiones y de su control activo, más o menos exitoso. Cuando las pasiones y emociones han sido domesticadas, cuando el individuo es ca-

[168] *Cfr. ibid.*, cap. XVI, p. 67:

El mayor naufragio del disimulo está en la ira, que entre los afectos es el más manifiesto, siendo un rayo luminoso que, encendido en el corazón, lleva las llamas al rostro, y con horrible luz fulmina por los ojos, y hace precipitar aún más las palabras como con engendro de conceptos que, de forma incompleta y de materia demasiado burda, manifiestan cuanto hay en el ánimo.

[169] J.-F. Senault, *De l'usage des passions*, París, 1641 (reed.: París, 1987), *Épitre à Monseigneur l'Eminentissime Cardinal Duc de Richelieu*, pp. 2-3.

[170] *Ibid.*, pp. 3-4.

[171] *Cfr.* M. Cureau de la Chambre, *L'art de connaître les hommes*, París, 1659, pp. 1, 6-7 y *passim*. Descartes le hace llegar una copia de *Las pasiones del alma; cfr.* J.-M. Monnoyer, "La pathétique cartesienne", prefacio a Descartes, *Les passions de l'âme*, París, 1988, p. 11.

paz de administrarse y de reprimir en lo más 'intimo' lo que de inmediato siente, entonces todo lo que expresa es el resultado de una elaboración que se vuelve casi una tercera naturaleza, una vigilante costumbre artificial respecto a la costumbre torpe y relativamente espontánea de quien no es capaz de imponerse a sí mismo.

Al cardenal Richelieu se le atribuye de nuevo en sumo grado la doble habilidad de volver impenetrable la propia máscara y de leer en el rostro y en el comportamiento las intenciones de los demás.[172] Él alcanzaba el virtuosismo en la interpretación del lenguaje y de los signos mudos e involuntarios ajenos como también en la deformación de sus más recónditos propósitos. Mediante un perfecto autocontrol, se transformaba en un 'hombre' sin pasiones o —lo que es lo mismo— en un individuo proteico, capaz de simularlas o disimularlas casi todas bajo la pátina de la cortesía y de la *politesse*.

La ciencia de las pasiones se vuelve así una "ciencia invisible",[173] que se empeña en la traducción simultánea de lo visible en lo invisible y viceversa. El rostro —siempre expuesto, sin las intermitencias de la voz, al examen de los demás— aparece como el principal medio de comunicación indirecta del *homo clausus* barroco. Es la ventana a través de la cual se es capaz de lanzar mensajes, más o menos cifrados, el lugar privilegiado de expresión y de distorsión del sentido de las pasiones según técnicas experimentadas de autopresentación y de hermenéutica oblicua de las manifestaciones ajenas. De manera diversa de la tradición de la ética clásica —que preveía un cambio profundo y endógeno de las pasiones—, su control se queda aquí, y no sin esfuerzo, en el comportamiento externo respecto a una segunda persona o a sí mismos, considerados como autores que prueban un espectáculo destinado a desarrollarse luego ante el público.[174] Al conocimiento 'délfico' de sí mismos y a la introspección cristiana de los ejercicios espirituales y de las meditaciones se une un interés siempre creciente por el conocimiento del otro en sus 'pliegues' más recónditos. Sin embargo, toda forma de autocontrol activo, en apariencia sólo superficial, no puede dejar de tener corresponden-

[172] Respecto a la mirada con que Richelieu acostumbraba escrutar las pasiones y los sentimientos de sus interlocutores, *cfr.* O. Ranun, "Courtesy, Absolutism, and the Rise of the French State, 1630-1660", en *Journal of Modern History*, n. 52 (1980), p. 432, y *cfr.*, más en general, P. Ansart, *La gestion des passions politiques*, Lausana, 1983.

[173] *Cfr.* J.-J. Cortine y C. Haroche, *Histoire du visage, XVIe-début XIXe siècle*, París, 1988, p. 43. No se debe olvidar que en el rostro se tiene una condensación espacial simultánea de los signos que el tiempo, las vicisitudes y las pasiones han depositado en él.

[174] De aquí el contraste con la actitud de Sócrates, el cual —frente a la indignación de los discípulos que habían oído decir del fisonomista Zopiro que su maestro era engañador, astuto y sensual— respondió tranquilamente que esto correspondía efectivamente a su carácter, pero que luego había logrado, a través de la razón y de la filosofía, vencer sus malas inclinaciones y cambiar (*cfr.* Cic., *De fato*, V, 16).

cia también en el interior del individuo, y toda modalidad de apertura no puede sino modificar las formas del encerrarse, del esquivar el escrutinio del otro. Por lo demás, como ya había observado Lipsio, el sujeto mismo se conoce sólo desdoblándose y exteriorizándose, como en un espejo, *quodam reflexu*.[175]

ADIVINACIONES PROFANAS

> Las pasiones son los respiraderos del ánimo. La sabiduría práctica consiste en saber disimular; quien juega a cartas descubiertas corre riesgo de perder todo. La demora del prudente compite con la agudeza del perspicaz: con quien tiene ojos de lince para escrutar el pensamiento, se utiliza la tinta de sepia para ocultar la propia intimidad.[176]

En la cultura barroca el lince se erige en alegoría de la *agudeza*, esto es, de una capacidad de conocimiento que penetra las apariencias, reduce las distorsiones y las turbaciones del juicio provocadas por las pasiones, descubre y descifra los significados más recónditos de las cosas, tiende a eliminar las ambigüedades, analizando tanto los comportamientos humanos como los fenómenos naturales.[177] La sepia, en cambio, es el emblema de las estratagemas de camuflamiento, de cifrado, de ocultamiento y de manipulación de las informaciones que tienden todas a volver indistinguibles verdad y mentira, realidad y apariencia, obrar comunicativo y obrar estratégico. De esta manera se confunden intencionadamente los potenciales enemigos o se los desafía a superar un más alto umbral de complejidad y de riesgo. La guerra y el duelo, cambiando el terreno del encuentro, adquieren nuevas dimensiones.

La "demora" es aquel instante de la "ponderación misteriosa" en que el destino de la acción y de la persona puede decidirse, en un mundo "inmundo" y lleno de peligros,[178] en una especie de "reino animal del espíritu" hegeliano, en el cual se ponen en práctica aquellas reglas de sobrevivencia que los antiguos habían aplicado a los animales.[179]

[175] *Cfr.* J. Lipsio, *Phys. Stoic.*, I, III, diss. 3.

[176] B. Gracián, *Or.*, n. 98.

[177] No es por casualidad que la institución científica fundada en Roma por Federico Cesi en 1604 se llame todavía hoy "Academia de los Linces".

[178] B. Gracián, *El Criticón*, en *Ob.*, *op. cit.*, parte I, Crisis VI, *Estado del siglo*.

[179] Tal línea de pensamiento que subraya la astucia y la inteligencia o *sollertia* de los animales se puede hacer comenzar con los últimos libros de la *Historia animalium* (quizá todavía de Aristóteles y no de sus alumnos), con el *De sollertia animalium* o el *Bruti ratione uti* de Plutarco o con la *Alieutica* de Oppiano; *cfr.* M. Detienne y J. P. Vernant, *La mètis des Grecs*, París, 1974, trad. it.: *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari, 1978. La imagen del lince y de la sepia llega, por lo demás, a Gracián de Tertuliano, que se inserta en esta más antigua tradición.

Cuando la incertidumbre y el riesgo dominan el ambiente, la simple *recta ratio*, dirigida a la univocidad y a la comprensión directa, no basta ya. En efecto, ella presupone que nos atengamos a reglas comunes para encontrar soluciones de beneficio mutuo. Mas ¿qué sucede si llega a faltar cualquier confianza en el otro o si, bajando la guardia aun por un solo momento, se pone en peligro aquello que tenemos de más querido? Sucede que en las relaciones humanas se sustituye cada vez más a menudo el adivinar al razonar, la rápida mirada fulmínea a la reflexión articulada y metódica. Asumiéndose los riesgos, el pensamiento juega al azar y —sin renegar de sí mismo— encuentra su cumplimiento en una especie de adivinación profana, que se remonta por signos y síntomas a una probable interpretación suya: "Saber razonar era el arte de las artes, pero hoy ya no basta, es necesario adivinar [...] Las verdades que más nos importan se nos dicen siempre a medias" (*Or.*, n. 25).

En el universo de Gracián el paso del estado de naturaleza al civil, de la condición ferina a la humana, de la ambigüedad a la lógica de la coherencia —así como son presentados por Grocio y por Hobbes— no ha sucedido todavía. Se los encuentra en un reino intermedio, dentro de una especie de adivinación profana, que de los signos se remonta a una probable interpretación, que trata de detener a "Proteo" al menos por un instante. Esto es seguramente uno de los motivos del título de la obra de Gracián, *Oráculo manual:* consejos al alcance de la mano para librarse en la complejidad del mundo, en la navegación de la vida siempre expuesta al engaño de apariencias naturales y artificiales y siempre susceptible de naufragio.

Pero no existe sólo una "retórica del camaleón", que consiste en mimetizarse y en persuadir a los demás a obrar según nuestras propias intenciones. Todavía más importante es desorientarlos, desinformarlos mediante la práctica de la imprevisibilidad. Para esto no se requiere hablar u obrar siempre con engaño o siempre con franqueza. La verdad —que es "peligrosa"— debe venir, cada vez, adecuadamente mezclada con lo falso, de tal suerte que se forje un artificio de lo verdadero, un simulacro suyo. Del mismo modo es necesario utilizar los sentidos —vías normales de acceso de la verdad— de manera diferenciada, coloreando con la pasión todo aquello que se quiere hacer percibir, en particular a través de las palabras: "El oído es la segunda puerta de la verdad, pero es la puerta principal de la mentira. Usualmente la verdad es aquella que se ve y, sólo de manera excepcional, se la escucha" *(Or.*, n. 80). En términos militares, no es necesario además humillar y aplastar enteramente al adversario, porque esto lo volvería más furioso e incontrolable: muéstrense joviales o mansos con él, como para "arponear los corazones"; exhíbase algún pequeño defecto, para salvarse del os-

tracismo del resentimiento, como para "torear el toro de la envidia" (*Or.*, n. 79).

Las actividades intelectuales solicitadas por los comportamientos humanos catalogables bajo la rúbrica del lince y de la sepia no se limitan a la simulación y al disimulo. Contienen también en sí un enorme potencial cognoscitivo. En efecto, requieren la capacidad de distinguir, de separar, de articular diferencias y semejanzas. Desde este punto de vista, tal facultad no tiene relación alguna con el reino de la sombra o del claroscuro. Es potencia solar y apolínea, porque Apolo es *dios de la discreción.*[180]

Debiendo comprender de nuevo un universo que ha extendido enormemente sus confines y puntos de referencia, es necesario, por un lado, cancelar el precedente código de identificación de los objetos (basado en parámetros que ya no se pueden utilizar). Por el otro, llevar a la unidad las diferencias, sin pretender jamás agotar el número y el grado de complejidad. Al observador atento las diferencias se revelan según figuras y constelaciones de significado que aluden a una riqueza mayor que aquella que podamos expresar, pero de cuyo halo tiene necesidad, para ser circunscrito, todo aquello que tenemos la capacidad de manifestar. Comprender significa, entonces, insertar todo fenómeno particular dentro de una red de correspondencias abierta a lo posible y aun a lo improbable, que remiten a una totalidad misteriosa, a una *verdad escondida, recóndita.*[181] Ésta escapa, en su esencia, a toda definición. Pero el misterio cumple en Gracián un papel que no es exclusivamente religioso. Es también epistemológico: llama la atención sobre el conjunto de factores imponderables, que ninguna *ponderación* logrará eliminar, sino que es necesario tener muy en cuenta, porque las verdades ocultas o ignoradas curvan y determinan la estructura y el índice de certeza de aquellas notas.

SABER DISTINGUIR

Por lo demás, la verdad aparece como fruto de estrategias cognitivas, por medio de las cuales el artificio enriquece la naturaleza con innovaciones. Gracián aprecia con toda evidencia la variedad, no sólo como antídoto contra la monotonía y el aburrimiento de la repetitividad de las formas, sino también como expresión de aquello que es más perfecto: *La uniformidad limita, la variedad dilata; y tanto es más sublime, cuanto*

[180] B. Gracián, *El discreto*, en *Ob.*, p. 78.
[181] B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, en *Ob.*, p. 260.

más nobles perfecciones multiplica.[182] Las variaciones (estas *petites différences* que volverán en el Leibniz "barroco") establecen un enlace infinito e inextricable entre lo idéntico y lo diverso.[183] Para conocer el mundo es necesario conocer también el espesor del diafragma cultural que cada generación añade, separando a los individuos de su inmediatez natural. La verdad cesa, pues, de representar una simple *adaequatio* del intelecto a la cosa y el individuo se encuentra constreñido a aprender continuamente, a tomar en cuenta la secuencia de las eliminaciones respecto a lo obvio y al pasado, de las novedades, precisamente: "Se requieren hoy más cosas para un solo sabio de las que se requerirían antiguamente para siete; y se necesita más habilidad para tratar con un solo hombre en estos tiempos nuestros, que para habérselas con un pueblo entero en el pasado" *(Or.*, n.1). La cultura es el medio dentro del cual se mueve la reflexión de Gracián: cada pensamiento, cada acción, cada valoración la presuponen en su creciente complejidad, ambigüedad y articulación local. La variedad constituye por eso en el tiempo un desafío que el ingenio puede vencer, encontrando o inventando una estructura de sentido dentro de la cual insertarla, así como el *juicio* puede, a través de la *prudencia* —que no se debe confundir con la mera astucia—,[184] establecer caso por caso cuál es el comportamiento mejor. La astucia, la *agudeza* y la *discreción* son productos y factores de civilización en cuanto impiden a los hombres volverse obtusos y tener enterrados sus talentos. Sin embargo, cada uno debe encontrar por su cuenta el propio camino, porque ningún consejo es jamás apropiado a la variabilidad de las situaciones, y no siempre la experiencia sustituye al instinto o la razón a la pasión (es éste el sentido de las peregrinaciones del *Criticón:* de ellas no se regresa más cargados de sabiduría positiva o de conocimientos que se pueden comprar). De los libros y de los ejemplos de otro no se aprende. Y ni siquiera, sugiere Gracián, de los libros que él mismo ha compuesto: su utilidad consiste únicamente en poner en guardia, en la negatividad de la admonición. Por lo tanto, es inútil dirigirse a ellos para recibir un bien armado sistema de normas que indique a cada uno qué rumbo establecer o dónde se encuentra la estrella polar por la cual orientarse. La coherencia estoica o las doctrinas de Séneca no son de gran ayu-

[182] *Ibid.*, p. 240.

[183] Me refiero, naturalmente, a G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, París, 1988, trad. it.: *La piega. Leibniz e il barocco*, Turín, 1990, en particular pp. 127*ss*.

[184] Sobre la "prudencia" y sus transformaciones, referente también a Gracián, *cfr.* R. Bodei, "Fra prudenza e calcolo: sui canoni della decisione razionale", en varios autores, *Ricerche politiche due. Identità, interessi e scelte collettive*, Milán, 1983, pp. 59-85; V. Dini y G. Stabile, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Nápoles, 1983; y F. Gambin, "Conoscenza e prudenza in Baltasar Gracián", en *Filosofia politica*, I (1987), pp. 257-283.

da.[185] Cada uno enfrentará luego, por sí solo, el escenario del *Gran teatro del mundo* como lo pinta Calderón de la Barca, atormentándose con las ilusiones, las dudas y los riesgos que comporta y pasando sucesivamente por *dos puertas: la una es la cuna / y la otra el sepulcro* (vv. 241-242).

Gracián ha logrado describir e ilustrar las formas todavía no perfectamente catalogadas de *agudeza*, de astucia o de *discreción*, de capacidad de distinguir y discernir, volviendo a conducirlas a un cuadro sinóptico en que cada una encuentra su lugar y su nombre.

Aun en las manifestaciones aparentemente más desenfrenadas, en la utilización de los más complicados registros lingüísticos o de las imágenes más temerarias y curiosas, la cultura barroca obedece en él por lo general a un régimen intelectual análogo a aquel con que funciona la investigación científica del tiempo. Esto es, a una propensión sistemática a experimentar, que descubre simetrías complejas, contrastes y recurrencias entre los fenómenos. Es una *curiositas* ya no condenada la que mueve el mecanismo del descubrimiento y la precisión de la experiencia. Es cierto, la curiosidad y la ingeniosidad pueden ser fines en sí mismas. Pero el espíritu del saber científico y de la literatura presenta afinidades sorprendentes. Las correspondencias se obtienen obviamente de manera diversa en el primer campo respecto al segundo, en que prevalece el demonio de la analogía, pero donde, a pesar de todo, el impulso hacia nuevas estructuras de orden es coherente y solidario: encuentra su límite en lo indecible en literatura (allá donde se llega a los confines de lo inefable) y en lo desconocido en la ciencia.

La *agudeza*, producto del *ingenio*, no es otra cosa —bajo este perfil— que el intento de mostrar en acción la extrema ductilidad de la lengua y del pensamiento en el forjar agudas armas expresivas y en el dar a la belleza su aspecto afilado, como se puede colegir, en su momento creativo, en el fulgurar de nuevas combinaciones, en las chispas que produce su juego de fricciones.

[185] *Cfr.* B. Gracián, *Or.*, n. 36, p. 51: "Ya que si es tonto aquel que llama a Hipócrates para que le dé la salud, más tonto todavía es aquel que se dirige a Séneca para pedirle la sabiduría" (es interesante, por lo demás, que la biblioteca ideal descrita en el *Criticón* de Gracián incluya el *De constantia* y los *Politicorum libri* de Justo Lipsio). En un país como España, que tenía una muy alta veneración por su hijo de Córdoba, desde la *Epístola moral a Fabio* de Fernández de Andrada a las obras de Calderón y de Quevedo —autor de un escrito con el título *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la dotrina estoica*, en *Obras completas*, Madrid, 1988[6], *Obras en prosa*, vol. II, al cuidado de F. Buendía, pp. 1084-1107—, tal ataque al estoicismo (que se apoya en una variante de la tradicional acusación de rigidez) no es del todo inocente.

Una hermenéutica exponencial

Con todo, el trabajo de descifrar el mundo no implica de hecho una renuncia a la investigación de lo 'verdadero'. Requiere más bien un 'suplemento de alma', una hermenéutica exponencial, de potencia cada vez superior a la complejidad de las cuestiones y de los adversarios que debe enfrentar. Y, lo que más importa, una hermenéutica no de aquello que permanece oculto, del recóndito absoluto, sino de la profundidad que se manifiesta, de lo visible observado atentamente en sus mínimos detalles, para encontrar un hilo conductor que lo conecte a aquel presunto invisible que también está expuesto a la mirada de quien sabe hacerse el "lince". Vivir en lugares dominados por reglas de sutileza, viajar y conocer las diferencias de las costumbres y la multiplicidad cambiante de lo real ayuda al individuo a distinguir matices determinantes, a conocer la variedad de los fenómenos y de los caracteres, a volverse "hombre de mundo",[186] abierto a la riqueza y a los peligros de la experiencia. Contribuye a enseñarle cómo moverse en ambientes dominados por exigencias y reglas específicas y cambiantes, esto es, a conquistar el *imperium* sobre sí mismo y el control sobre las pasiones mediante un desarrollo paralelo de la inteligencia y del sentido de la justa distancia de sí y de los demás.

Describir la naturaleza por medio de los nuevos instrumentos (sobre todo del microscopio y del telescopio) significa además internarse en una tierra desconocida demasiado cercana y demasiado lejana para haber sido anteriormente explorada, habituarse al asombro de imágenes extrañas e inquietantes, descubrir partes inconexas de un conjunto cuyos contornos se vuelven paradójicamente más inciertos con el progresar de los conocimientos parciales, así sobradamente compensadas —debido a un efecto de contragolpe— por el *pathos* por la certeza incondicionada, por sistemas demostrados *more geometrico*.

El individuo dispone ahora de un escenario cada vez más vasto dentro del cual moverse y de tramas que requieren, simultáneamente, tanto una notable capacidad inventiva, como un firme control sobre sí mismos y sobre las propias facultades de comprensión y de expresión. La invención es por su naturaleza imprevisible y el ingenio no se adquiere sólo con la disciplina. Sin embargo, existen un *ars inveniendi* y un *ars combinatoria* en cuya escuela la agudeza puede aprender a afilarse y el ingenio a ejercitarse. En presencia de tales artes riesgosas, la hermenéutica barroca no se desarrolla según la forma tranquila y relativamente pacífica de la circularidad. Al "círculo hermenéutico" de matriz deci-

[186] Sobre el concepto, *cfr.* C. Ossola, *Dal "cortegiano" all'"uomo di mondo"*, Turín, 1987.

monónica se contrapone ahora, por anticipado y de hecho, la presentación de una tarjeta de desafío y de pro-vocación, que obliga al adversario a elevar continuamente la apuesta del cotejo o que obliga al 'científico' a reaccionar ante la oscuridad de un problema, elevando, a partir de la respuesta dada, el nivel de complejidad general de un específico campo del saber o de prácticas sociales particulares. De esta manera, a la presentación de opacidades y anomalías superiores a lo previsto, o bien de una jugada o de una astucia al cuadrado —que desconcierta porque reformula o encuadra de manera diversa las cuestiones—, se responde, por así decirlo, a través de jugadas 'al cubo', que aumentan el problema poniendo en evidencia ulteriores dificultades en el ámbito de sus mismas implicaciones o induciendo al virtual antagonista a elaborar estratagemas todavía más perfeccionadas en la defensa y en la ofensiva, según la complementaria estrategia del lince y de la sepia.

En este duelo, tácito o evidente, de preguntas y respuestas hay a menudo saltos, fracturas, discontinuidad, sorpresas, que las vicisitudes y las investigaciones sacan incesantemente a la luz y que constituyen para nosotros uno de los no últimos factores de fascinación del barroco. En el espacio que se extiende entre método, repetitividad, simplicidad, por un lado, y creatividad, innovación, complejidad, por el otro, se desarrolla en efecto la representación alegórica de un espectáculo que —reiterado en nuestros días— remite todavía, alusivamente, a las dificultades no resueltas desde los tiempos de su preparación originaria. Sobre este escenario, miedo y esperanza continúan desempeñando un papel no sustituido y produciendo sobre los espectadores sus efectos no siempre catárticos.

IX. SUPERSTICIÓN

VOCES Y SIGNOS

METUS y *spes* entran a menudo —volviendo a Espinosa— en una constelación conceptual que incluye la *superstitio* y que enlaza estas pasiones a la dimensión religiosa y, más en general, teológico-política.

La superstición surge espontáneamente en el ánimo humano. En el origen, no es fruto de maquinaciones astutas o de perspicaces conspiraciones de poder para tener al pueblo sometido. Surge más bien de la incertidumbre y del miedo, de la necesidad de alejar los peligros naturales y sociales siempre amenazantes. Si todos los individuos se dejasen guiar por la razón, no existiría ciertamente la superstición. Pero la razón, para surgir y conservarse, tiene necesidad a su vez de una precondición, de la seguridad de la existencia:

> Si los hombres pudiesen siempre proceder después de haber considerado cuidadosamente todas sus cosas o si la fortuna les fuese siempre propicia, no andarían sometidos a alguna superstición. Mas, porque a menudo ellos llegan a encontrarse frente a tales dificultades que no saben tomar alguna decisión y porque su desmesurado deseo de los inciertos bienes de la fortuna les hace fluctuar penosamente entre la esperanza y el temor, su ánimo es más que nunca propenso a creer cualquier cosa [*TTP*, praef., 1].

Individuos y pueblos están, pues, naturalmente expuestos a la superstición, aunque en medida diversa, de acuerdo con su mayor o menor incapacidad de comprender y controlar adecuadamente los procesos reales, de detenerse o de salir de una esfera más o menos amplia de dominio de la imaginación en cuanto pasividad. En efecto, es fácil ser racionales y "ricos en sabiduría" cuando las cosas van bien, menos cuando en la adversidad hay que dar fe a las sugerencias más absurdas impartidas por otros o por la propia agitada fantasía.[187]

[187] También personas cultas, como dos corresponsales de Espinosa, P. Balling y U. Boxel, eran propensos a creer en premoniciones, espectros y brujas. Para las explicaciones racionales ofrecidas por Espinosa a estos fenómenos, *cfr. Ep.*, XVII y LIV, y A. Billecoq, *Spinoza et les spectres*, París, 1987. En esta carta a Balling, Espinosa parece admitir la existencia de un *verum omen*, de un auténtico presagio, a causa del vínculo de amor que une —a nivel del alma— un padre a un hijo, formando "una especie de individuo" (sobre tal posición, después abandonada en la *Ética*, *cfr.* J. Domínguez Sánchez-Estop, "Des

Como producto de la imaginación, la superstición es a su manera una forma de conocimiento, a menudo acompañada por la pretensión de modificar el curso de los eventos con la fuerza mágica del deseo o con la ayuda de potencias superiores. En efecto, es un conocimiento mutilado, que de fragmentos casualmente reunidos o de intuiciones oscuras, parciales y no elaboradas, crea un orden coherente de imágenes según una lógica dictada por las pasiones que dominan gradualmente (por lo cual es un error creer que sólo el orden existente sea el dictado o impuesto por la razón). Bajo este aspecto, la superstición expresa ya sea el intento de explicar el estado de pasividad en que los hombres se encuentran, ya sea el esfuerzo por individuar una primera, lábil forma de seguridad apoyándose precisamente en un orden todavía más obligante que el de la razón, puesto que obedece —a través del miedo y la esperanza— a la fe en potencias externas e inexorables. Es un modo, aparentemente burdo, pero eficaz y de cualquier modo insuperable, de encuadrar eventos opacos e indeterminados sobre los cuales resulta en el momento imposible ejercer otro género de influencia o de comprensión. Mediante la potencia de la imaginación los hombres dan forma alucinatoria a lo desconocido, imaginando por ello, a partir de la naturaleza, "las más extravagantes interpretaciones, como si ésta participara en todo a su locura" *(TTP*, praef., 2). Pero el orden de la alucinación (que combina de nuevo en forma alocada signos sensibles y hace percibir a algunos individuos voces o visiones que los demás no advierten) y el del delirio (que vuelve a combinar ideas según una lógica privada, no compartida por la razón común) constituyen potentes aparatos de sentido que no se resquebrajan en lo más mínimo hasta que no se cambian las condiciones de vida y la necesidad de seguridad de quien los experimenta.

Puesto que la superstición añade el miedo al error, el núcleo de verdad encerrado en ella es representado por la efectiva inseguridad de la vida y por el esfuerzo de comprenderla y transformarla según leyes que obede-

présages à l'entendement. Notes sur l'imagination et l'amour dans la lettre à P. Balling", en *Studia Spinozana*, IV [1988], pp. 57-74). Sobre el probable significado de la figura del "negro e hirsuto brasileño" que Espinosa seguía viendo aún despierto y su identificación con Henrique Diaz, el exterminador de los hebreos brasileños, *cfr.* L. S. Feuer, "The Dream of Benedict de Spinoza", en *American Imago*, XIV (1957), pp. 225-242. No hay que olvidar el hecho de que, aun cuando los Países Bajos formaban una de las naciones más 'ilustradas' de la época, estaban continuamente expuestos a la inseguridad a causa de las destrucciones catastróficas provocadas por la ruptura de los diques que protegen los *polder*, la tierra arrebatada al mar, y de la furia de una plebe santurrona organizada precisamente por el partido orangista contra el Gran Pensionario Jan De Witt. Sobre la dificultad de superar la superstición hay una alusión en Cicerón: "Molestias, alegrías, dolores, deseos y temores, agitan igualmente los ánimos de todos [...] en cambio si las creencias religiosas difieren en los diversos pueblos, aquellos que veneran como dioses al perro y al gato, sufren de las mismas supersticiones" (Cic., *De leg.*, I, 11).

cen a una especie de necesidad fantástica, por la cual aquello que es casual adquiere un significado recóndito, por descifrar.

La superstición y las religiones interpretan, *ex auditu et ex signis*, voces e indicios y, también sobre esta base, exigen la obediencia por parte de quien no es considerado capaz de leer y de entender correctamente los mandamientos divinos de esa manera transmitidos (por lo demás, paulinamente, se cree por haber oído decir, con base en la confianza en un testigo digno: *fides ex auditu*). La superstición, en cuanto religión privada no reconocida, crea una hermenéutica individual, mientras la religión —superstición pública necesaria para asegurar la obediencia de los hombres a las leyes mediante miedos y esperanzas—[188] pretende poseer el monopolio de la interpretación de los signos y de las necesidades colectivas. Ella levanta así los más grandiosos aparatos simbólicos de donación imaginativa de sentido que los hombres hayan construido jamás y procede ininterrumpidamente a consolidar, restaurar, renovar o apuntalar estos sistemas de creencias, volviéndolos cada vez más coherentes según la lógica del *ordo imaginationis*. De esta manera organiza la inseguridad colectiva y aleja la angustia sin nombre de un mundo no interpretado. No cancela las fluctuaciones pendulares del ánimo entre miedo y esperanza, sino atenúa y regula su amplitud, haciendo disminuir el terror pánico y permitiendo momentos de respiro a los hombres incapaces de abandonar la propia debilidad de ánimo. Los rituales del miedo y los desfiles de intimidación y de muerte que las religiones instituyen quedan equilibrados por las promesas de una felicidad futura, por la respuesta consoladora al pensamiento, que para muchos se ha vuelto intolerable, de la "nada" eterna, de la pérdida brusca de la vida y del mundo, del no poder continuar existiendo después de la muerte.[189] Este juicio de Espinosa sobre la

[188] *Cfr. Ep.*, XIX, 111:

> Digo que la Escritura, puesto que se adapta especialmente al pueblo y a él sirve, habla siempre con lenguaje humano, porque el pueblo es incapaz para la inteligencia de las cosas sublimes; y es éste el motivo por el que yo no estoy convencido de que todas las cosas reveladas por Dios a los profetas como necesarias para la salvación están escritas bajo forma de ley.

Para hacer adquirir una mayor profundidad de campo a esta perspectiva espinosiana (encuadrándola en el debate sobre la naturaleza del Antiguo Testamento, como ley dictada por la coerción y por el temor, pero al mismo tiempo como promesa de la gracia y del amor predicado por el Nuevo Testamento), *cfr.* H. Liebeschütz, "Die politische Interpretation des Alten Testaments bei Thomas von Aquino und Spinoza", en *Antike und Abendland*, IX (1960), pp. 39-62. Para las voces como instrumento de la revelación en la tradición hebrea, *cfr.* P. Kuhn, *Offenbarungstimmen im Antiken Judentum*, Tubinga, 1989.

[189] *Cfr.* la carta de G. de Blyenberg a Espinosa: *Ep.*, XX, 128, o Pascal, *P*, n. 352 = n. 219: "Es horrible oír que se desvanece todo aquello que poseemos".

religión vale también —me parece— para el caso en que ella, en cuanto pertenezca a los humildes y a los "ignorantes", logre constituirse de manera autónoma en toda su potencia.[190]

Signos y sueños

Aun cuando parezca a primera vista más cercano a la línea que, de Epicuro a Lucrecio, lleva hasta los libertinos y que pone de relieve cómo la superstición depende del miedo (tesis compartida también por los estoicos y por algunos de sus adversarios como Plutarco), Espinosa no queda satisfecho por ninguna de las interpretaciones hasta ahora propuestas.[191] Aun aceptando la doctrina estoica, para la cual nada en el mundo acontece al acaso,[192] rechaza, de manera implícita, la consiguiente justificación teórica de las prácticas supersticiosas mediante la

[190] Para este último género de religión y para sus implicaciones, *cfr.* A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París, 1971 (cuya interpretación sobre este punto no comparto). A pesar de la mayor simpatía espinosiana por semejantes expresiones de religiosidad que manifiestan más *veneratio* que *superstitio*, está vigente siempre, en efecto, el criterio por el cual es necesario "no aceptar desconsideradamente, como enseñanzas divinas, las elucubraciones humanas" (*TTP*, VII, 186). La *superstitio* está tradicionalmente unida al temor o al terror de la divinidad. Desde el origen, en el mundo romano, el término *superstitio* alude a las prácticas adivinatorias (*superstitiosus* es aquel que *vera praedicat*). Sólo más tarde, cuando se afirman concepciones filosóficas antimágicas, asume un significado divergente u opuesto al de *religio*, esto es, se vuelve una especie de degeneración, caracterizada por el exceso de escrúpulos exteriores y por la insistencia obsesiva sobre determinados rituales de culto, a causa, precisamente, del incesante miedo servil de no haber sido bastante obediente hacia la divinidad y de encontrarse, por tanto, siempre expuestos a sus castigos y a sus venganzas (*cfr.* E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, *Pouvoir, droit, religion*, París, 1969, trad. it.: *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, *Potere, diritto, religione*, Turín, 1976, pp. 491-496).

[191] *Cfr. SVF*, III, 394, 408, 409 y 411. Como ya observa Plutarco, la "desventurada superstición (*kakodaimon deisidaimonia*), al preocuparse excesivamente por todo aquello que le parece terrible, se entrega sin saberlo a todas las formas de terror" (Plut., *De sup.* 167 A). Ella condensa en el miedo de los dioses el miedo de todos los miedos. El supersticioso es semejante al durmiente descrito por Heráclito:

> Para el supersticioso no hay mundo común: despierto no se sirve de la inteligencia; dormido no se libera de su tormento; pero en él es el razonamiento (*logismos*) el que sueña incesantemente y el miedo se mantiene incesantemente despierto, sin posibilidad de huir y de irse a otra parte [Plut., *ibid.*, 166 C].

Para los supersticiosos la muerte no es el fin de la superstición. Ella "sobrepasa los confines de la vida, prolonga el miedo más allá de la existencia y asocia la muerte a la presencia de tormentos eternos" (*ibid.*, 166 F).

[192] Será ésta la herencia de los estoicos que, a través de Espinosa, llegará más tarde a consolidar el determinismo síquico de Freud, según el cual ningún síntoma carece de sentido, y la convicción de Einstein, según el cual, en el universo, "Dios no juega a los dados". En términos generales, por el interés que Einstein cultivaba respecto a Espinosa, *cfr.* B. Kouznetsov, "Spinoza et Einstein", en *Revue de Synthèse*, LXXXVIII (1967), pp. 31-52.

acreditación del arte adivinatorio, que termina por legitimar las más infundadas creencias populares. Los argumentos utilizados por los estoicos parten, precisamente, del presupuesto de que no existe en la realidad nada de accidental. Por consiguiente, si todos los acontecimientos caen bajo el gobierno de la necesidad deben encontrar en su cuadro una precisa y adecuada colocación. Este hiperracionalismo semántico e individualizante, que indica los fenómenos en su puntual e irrepetible especificidad como todos igualmente significativos,[193] inserta, pues, en la cadena inexorable del destino signos, sueños y premoniciones, afirmando que no se trata de fenómenos caprichosos, sino —como muestra la adivinación, "predicción y presentimiento de aquellas cosas que se consideran efecto de la casualidad"—[194] de eventos aparentemente aleatorios, sin embargo virtualmente dotados de una explicación racional. Espinosa se pone de la parte de Cicerón en la condenación de la superstición, aun cuando rechaza las explicaciones ofrecidas por él. Esto es, considera verdad el hecho de que "la superstición, extendida entre los hombres, ha oprimido el ánimo de casi todos y ha sacado provecho de las debilidades humanas",[195] pero no cree en su total arbitrariedad. Contra los estoicos, considera que la necesidad verificada por los supersticiosos no tiene carácter objetivo alguno: existe, pero sólo como interna coherencia de la imaginación humana, como determinismo sicofísico —se podría decir con una terminología moderna— que varía en sus conte-

[193] Sobre la teoría de los signos y de la manifestación o del mostrar con el índice de los estoicos, *cfr.* P. Berrettoni, "Il dito rotto", en *MD. Materiali e discussione per lo studio dei testi classici*, 22 (1989), pp. 23-36.

[194] Posid. en Cic., *De div.*, I, 9. Es éste el tema clásicamente tratado en el *De divinatione* de Cicerón en una doble polémica contra el determinismo estoico y las creencias populares (*cfr.* Cic., *De div.*, II, 150), que será luego retomado por los Padres de la Iglesia y por Agustín. Del escrito ciceroniano apareció una edición provista de una iluminadora *Introducción* y de las notas de Sebastiano Timpanaro (*cfr.* Cicerón, *Della divinazione*, con el texto al frente, Milán, 1988). En tal *Introducción* se aclara, entre otras cosas, cómo el término *eimarmene* (hado o destino), normalmente entendido por los estoicos en el sentido de la férrea necesidad, de *ordo seriesque causarum* o de "concatenación", no proviene en realidad de *eriomai*, "sigo en conexión", como ya Crisipo consideraba, pero es "un participio-adjetivo, luego sustantivado: la parte, la suerte que es asignada, como una 'porción' para cada uno de nosotros" (p. LXII). Para una distinción conceptual entre "posible", "probable" y "aleatorio" (entendiendo con este último término una eventualidad indecidible) y por su implícita importancia en relación con la exigencia por necesidad estoica del acontecimiento, *cfr.*, por último, M. Conche, *L'aléatoire*, París, 1990.

[195] Cic., *De div.*, II, 148, y *cfr.*, sobre el tema, J.-P. Vernant, *Divination et rationalité*, París, 1974. En el campo de la adivinación a nivel religioso y popular, se puede suponer que, "en el tiempo de Cicerón, los filósofos consideraban con grande favor toda la incertidumbre presente en aquellas creencias, incertidumbre que permitía a los hombres sabios una gran libertad" (G. Boissier, *La fin du paganisme, Études sur les dernières luttes religeuses en Occident au quatrième siècle*, París, 1981, trad. it.: *La fine del mondo pagano*, Milán, 1989, p. 308).

nidos de acuerdo con los individuos y la sociedad (en cuanto representa precisamente el *conatus* tendiente a imaginar un orden que conecte entre sí, mediante relaciones de 'causalidad mágica', fragmentos de un conjunto diseminados e incomprendidos). Contra Cicerón, Espinosa juzga en cambio imposible "extirpar todas las raíces de la superstición" (Cic., *De div.*, II, 149), hasta que no se busquen las razones por fuera de su misma lógica. En una medida todavía más amplia del radio de incertidumbre del miedo y de la esperanza —pasiones que en Espinosa se extienden hasta el pasado—, la adivinación formula conjeturas temporalmente en toda su amplitud. En efecto, ya en Homero (y nótese el orden de los tiempos) el adivino Tiresia "conocía el presente, el pasado y el futuro" (*Il.*, I, 69-70).

Los ánimos humanos —y esta objeción vale también en lo que respecta a los epicúreos— continuarán padeciendo la opresión de la *superstitio* hasta que no sean capaces de encontrar los medios para reducir el superpoder de aquellas causas de las que las supersticiones constituyen sólo el efecto más llamativo. Ciertamente, el miedo —como muestra la exégesis del Antiguo Testamento[196] y como afirma Espinosa en el *Tratado teológico-político*— es la causa primera que "origina, mantiene y favorece la superstición",[197] empujando a los hombres a la obediencia y, en los momentos de mayor peligro, al desprecio de la racionalidad y del instinto de autoconservación.[198] En efecto, los induce a poner en peligro la propia vida y a dejarse guiar en las opciones más comprometidas desde el delgado y engañoso hilo de interpretaciones delirantes de indicios, sueños, presagios: esto es, desde la esperanza de que el caso contenga el secreto de la necesidad y que sea capaz de comunicarlo a quien sabe penetrar la corteza. Ellos ejercen así una especie de hermenéutica ilimitada e impermeable a la experiencia, practican una especie de *scientia intuitiva inferior*, que pretende, de manera absurda, deducir una norma de conducta válida o un sentido aceptable por *res particulares* no filtradas a través de los conocimientos generales de la razón.[199] Las prácticas supersticiosas no consiguen sino ventajas tempo-

[196] *Cfr.*, para un examen de más amplio alcance del problema, J. Becher, *Gottesfurcht im Alten Testament*, Roma, 1965, y L. Derousseaux, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament: royauté, alliance, sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda*, Paris, 1970.

[197] *TTP*, praef.: *Causa, itaque, a qua superstitio oritur, conservatur, et fovetur, metus est* (trad. it., pp. 5-6).

[198] Los fariseos, la secta de los "separados", eran muy cuidadosos de tener a "la multitud por aliada" (Joseph., XIII, 10, 5).

[199] Y esto a diferencia de la verdadera *scientia intuitiva* (sobre lo cual *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 306*ss.*), en la cual los acontecimientos particulares quedan insertados en una red de significados que los abarcan —para usar una expresión descontextualizada y aparentemente paradójica de Simmel— según su "ley individual".

rales, momentos de exaltación o de alivio, seguidos de fases de renovado tormento y suplicio, las cuales sin embargo son muy pronto olvidadas, y así el ciclo vuelve a comenzar.[200]

Aun cuando la religión, la costumbre, la habitud a la obediencia logran no hacer "enloquecer" a individuos y grupos —en los casos en que son más bien capaces de reprimir el furor y de volver los ánimos más bondadosos—, la razón, de por sí, se manifiesta impotente frente a la superstición y el miedo. Las buenas razones resultan inútiles, inapropiadas para producir el efecto sobre la disposición a creer en el absurdo, dado que "las imaginaciones no se desvanecen por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero".[201] En la interpretación de las Escrituras, la teología pretende en cambio dar un fundamento racional a la piedad y a la obediencia, sirviéndose de imágenes y de ideas acomodadas "a la inteligencia y a las opiniones preconcebidas del vulgo". De este modo ella "fija los dogmas de fe" sólo en la medida que es requerida por la obediencia y termina por producir un extraño y peligroso híbrido de razón e imaginación, una superstición apenas más sofisticada para uso de quien debe manejarla y de los sectores más cultos de la sociedad. Son "absolutamente inexcusables", ya sea los escépticos, "cuando pretenden servirse de la razón para rechazarla", ya sea los teólogos, "cuando tratan de demostrar con un razonamiento cierto la incertidumbre de la razón" *(TTP,* 359, 364 y 367).

De una manera distinta de los epicúreos y de los libertinos, Espinosa sin embargo no se libera de la superstición y del miedo de la muerte negando la existencia o la incidencia de "Dios" sobre el mundo, sino transformando, al contrario, el miedo en amor (se podría decir que para él el *amor Domini* es *initium et finis sapientiae).* Por esto —a diferencia de Lucano, que en la *Farsalia* acentúa el hecho de que los hombres temen aquello que ellos mismos han imaginado *(cfr.,* I, 486: *Quod finxere, timent),* o de Cyrano de Bergerac, que llamaba a los dioses *ces enfants de l'effroi* y en la tragedia *La mort d'Agrippine* recuerda *ces beaux riens qu'on adore sans savoir pourquoi / [...] Ces dieux que l'homme a fait et*

[200] El término "suplicio" *(supplicium)* está, por lo demás, etimológicamente ligado a la idea de aplacar a los dioses *(cfr. subplacare* y *supplex).* Sin embargo, sería necesario preguntarse si, en este ser atraídos por la superstición, no hay también otra componente, representada por aquella que el sicoanalista Michael Balint acostumbra llamar las necesidades "filobáticas", es decir, la tendencia hacia los aspectos profundos, oscuros y amenazadores de la existencia, preguntarse si la pérdida de la dimensión de la incertidumbre y del riesgo no se le puede generalmente advertir como un empobrecimiento de la experiencia.

[201] *E,* IV, prop. I, schol., y *cfr.,* ya antes, sobre la dependencia de la seguridad de la esperanza, *KV,* II, 9, p. 249: "En efecto, seguridad y desesperación no se dan jamás a menos que antes no se hayan tenido esperanza y temor, porque de éstos reciben su ser".

que n'ont point fait l'homme—,[202] él habla de su Dios como objeto de amor que nunca puede ser excesivo.

Las razones de los muchos

¿Por qué la razón no se adhiere a la superstición y a las pasiones? ¿Por qué los conceptos no vencen a las imágenes y las ideas adecuadas a las inadecuadas? ¿Por qué, en términos kantianos, la razón misma genera una especie de "ilusión trascendental" teológico-política, refractaria a toda demostración lógica y ciega frente a toda prueba de realidad? Y ¿por qué, siempre en términos kantianos, para Espinosa no tiene sentido preguntarse qué cosa podemos esperar? ¿Por qué la búsqueda de la *utilitas* y de la felicidad, que deberían ser típicas del hombre, desemboca simultáneamente en el miedo de la muerte o en la esperanza en la muerte, en la devolución a otro mundo más allá de éste? La respuesta de Espinosa es simple y eficaz: mientras los hombres vivan a merced de la inseguridad y de la fortuna, estarán siempre necesariamente propensos al miedo y a la esperanza e interpretarán la realidad no según los criterios de la razón, sino según la lógica de la imaginación. Ellos se someten al dominio aparentemente total de la casualidad, porque son incapaces de conocer y de prever de manera adecuada las causas de aquello que actúa sobre ellos y los resultados de las propias iniciativas. Fatalismo positivo y fe supersticiosa en la fortuna son ambos los productos de un *conatus* débil: el uno no es más verdadero que la otra.

Ciertamente el mundo está ordenado, también para Espinosa, según una necesidad férrea, implacable y matemática en que lo posible no tiene otro papel que el de fungir, en la imaginación, como alternativa irreal o como único antecedente de lo inevitable.[203] Pero es precisamente su adecuada comprensión la que nos vuelve libres, permitiendo insertarnos conscientemente en la intersección de cadenas causales diversas. Los hombres no serán por esto capaces, en su mayoría, de volverse ética e intelectualmente más libres, si no incrementan su potencia de existir a través de un paso de la dimensión imaginativa de la pasividad a la racional y, de esta última, a la "ciencia intuitiva", accesible únicamente al sabio.[204] Solamente a través de tal proceso de transición

[202] C. de Bergerac, *La mort d'Agrippine*, acto II, escena IV, cit. en A. Adam, *Les libertins au XVIIe siècle*, París, 1964, p. 186.

[203] Sobre los límites de lo posible y, por el contrario, sobre la extensión de la necesidad, en sus premisas históricas y teóricas, *cfr.* el monumental trabajo de A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, Heidelberg, 1931.

[204] Pascal no cree en el poder taumatúrgico de la razón en su lucha —por lo demás siempre perdedora— por el control de la imaginación. También, si los hombres no se

—que domina progresivamente no la necesidad, sino la pasividad— el mejoramiento de su existencia producirá sucesivos eslabones de retroacción que reforzarán los poderes de la razón, de tal manera que esta última, mediante un círculo virtuoso, podrá a modo de recurso revertir los propios beneficios sobre la vida del individuo y de la comunidad, volviéndola menos infeliz. El área de la pasividad y de la servidumbre se podrá reducir y se mostrará —contra Hobbes— que la razón surge y florece no sobre el terreno del miedo, sino sobre el de la seguridad, esto es, de una esperanza carente de dudas y de una mente que ha limitado las propias fluctuaciones *(cfr. E*, III, prop. XVIII, schol. 2).

De esta manera Espinosa elude la contraposición entre una razón fría, inapropiada para incidir sobre las pasiones, para persuadir con sus solas leyes universales, y una masa de pasiones ardientes que serían colonizadas por la razón mediante una dura y despiadada obra de disciplinamiento y de sometimiento, destinada a terminar con la rendición de las pasiones a un patrón externo, el único capaz de mantenerlas a raya y enfriarlas. En efecto, no existen para él —en el sentido de Hobbes— pasiones cálidas o "tranquilas" que se volverían "frías" después de la intervención reguladora de la racionalidad, asumiendo la forma de "intereses" o de "cálculo".[205] La razón y, todavía más, la ciencia intuitiva son siempre ardientes, vivas, en tensión. Mueven los afectos sólo en cuanto se tornan más potentes que ellos. Están reforzadas por afectos: son incluso, desde el punto de vista de la eficacia, el afecto más fuerte, capaz de ordenar y promover el máximo desarrollo de la potencia de existir. Razón y potencia no están de hecho separadas, ni a nivel político *(cfr., TP*, III, párr. 7) ni a nivel individual. Lo que es racional es, en Espinosa, aquello que es más 'real' que lo simplemente imaginado, en cuanto está intrínsecamente dotado de una mayor perfección, esto es, de una mayor potencia de existir.

Esto significa que tanto las utopías filosóficas, tendientes a mostrar a los hombres cómo deberían ser, como las teorías y las prácticas políticas, preocupadas por dejarlos en el embrutecimiento en que se encuentran, parecen inadecuadas. Las exhortaciones al deber ser o a la aceptación cínica de lo existente, mientras no cambian nada, contribuyen en medida determinante a desacreditar la deseabilidad de penetrantes transfor-

dejasen impresionar más por su potencia y por sus símbolos, no por esto se obtendría mayor satisfacción y una acrecentada potencia de existir: "La imaginación no puede volver sabios a los necios, pero los hace felices a despecho de la razón, la cual no puede volver a sus amigos mas que miserables" *(P*, n. 104 = n. 235). La razón es para él fuente de mayor infelicidad: nada podría estar más lejano de las posiciones de Espinosa (también sobre este punto, *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 238*ss*.).

[205] *Cfr.* A. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, trad. it. cit.

maciones del orden social. La libertad adquirida de esta manera por los hombres no depende, sin embargo, engelsianamente, de una mera y estática toma de conciencia de la necesidad, sino más bien del enlace de la libertad y de la felicidad.

Aun siendo hasta ahora la superstición el medio más eficaz para gobernar las multitudes, ellas están virtualmente en grado de cambiar. Sin embargo, a condición de que su existencia se vuelva segura, ya que "la seguridad es alegría nacida de la idea de una cosa pasada o futura a la que se le ha quitado toda causa de duda" (*E*, IV, def. XIV). La *securitas* como *tranquillitas animi* típica del sabio antiguo se democratiza en la filosofía espinosiana, asumiendo la característica más general, ya presente en Cicerón, de *animus terroris liber*.[206] Tanto en Espinosa como en Descartes —si bien con significativas diferencias de acento—, la esperanza y el miedo, una vez privados de la duda, producen, respectivamente, la "seguridad" y la "desesperación", estabilizándose con un signo positivo o negativo constante, o sea, volviéndose certezas.[207]

La ausencia de duda implica ciertamente una estabilización de las pasiones y una bonanza o una tempestad en las fluctuaciones del ánimo, pero todavía en presencia de causas externas que impulsen y encaminen a los hombres hacia la necesidad de una mayor racionalidad, hacia una mayor integración de sus *conatus*, esto es, hacia una "organización reflexiva" del deseo.[208] En el momento en que el poder de la fortuna es limitado y la incidencia de la necesidad y de lo imprevisible disminuye, la razón se robustece tanto en el plano individual como en el social (puesto que la *securitas* es para los Estados aquello que la *virtus* es para los individuos; *cfr. TP*, I, párr. 6), la superstición pierde virulencia y las pasiones del miedo y de la esperanza se debilitan o se eclipsan. De esta manera, mientras para Hobbes la razón nace del miedo, para Espinosa

[206] En efecto, Séneca traducía con *securitas* el concepto histórico de *ataraxia* (*cfr. De const.*, XIII, 5; *Ep.*, XCII, 3), para indicar una condición de ausencia de turbaciones, de tranquilidad o serenidad del alma, esto es, aquella misma *euthymia*, de origen democriteo, que Cicerón traducía con *animus terroris liber* (*De fin.*, V, 8, 23) y con *securitas, quae est animi tamquam tranquillitas* (*ibid.*, V, 29, 87).

[207] *Cfr. E*, III, prop. XVIII, schol. II: "Si ahora de estos afectos se quita la duda, la esperanza se convierte en *seguridad* y el miedo en *desesperación*, esto es, *gozo y tristeza, nacida de la imagen de una cosa que hemos temido o esperado*"; Descartes, *PA*, art. 58:

> Basta el pensamiento de que se puede adquirir un bien, o evitar un mal, para ser impulsados a desearlo [...] Cuando la esperanza es muy vivaz, cambia de naturaleza y se llama seguridad de sí o manifiesta seguridad; como, al contrario, el extremo temor se convierte en desesperación.

Nótese que mientras en Espinosa el problema es eliminación de la duda respecto a resultados obtenidos en el futuro, para Descartes se trata de un problema de menor o mayor probabilidad que deprime o exalta el valor de sí mismos frente a los demás.

[208] *Cfr.* R. Misrahi, *Le dèsir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, *op. cit.*

ella se desarrolla, precisamente, a partir de la seguridad, que constituye para las multitudes una levadura de la racionalidad. Tal posición es todavía simétricamente contraria a la de Hobbes, que consideraba la inseguridad, el miedo y el terror permanentes un medio para afirmar la racionalidad (y la obediencia, única "virtud de un súbdito").[209]

La determinación del sabio

También para Espinosa, quien mina la superstición atenta contra un orden social que se funda explícitamente en ella. Sin embargo, esto constituye un riesgo práctico y político que el sabio debe correr:

> Y así acontece que quienquiera que busca las causas verdaderas de los prodigios y se preocupa de conocer como científico las cosas naturales y no de admirarlas como tonto, es considerado generalmente hereje e impío, y es proclamado tal por aquellos que el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. En efecto, ellos saben que, destruida la ignorancia, se destruye también el asombro, esto es, su único medio de argumentar y de salvaguardar su autoridad [*E*, I, app.].

El género de *securitas* suficiente en las masas para sustraerse al menos en parte al dominio de las pasiones y de la incertidumbre, no puede bastar al sabio. Para él no es tanto la seguridad o la implicación en la gestión de los asuntos públicos lo que cuenta —sobre todo en una época llena de peligros y de guerras externas y civiles—, cuanto la posibilidad de realizar *transitiones* positivas, incrementar la potencia individual y colectiva de existir. Él pretende, por así decirlo, aprovechar las corrientes ascensionales generadas por un aumento de seguridad de la comunidad para levantar más en alto el sentimiento difuso de la racionalidad y de la paz (o, lo que es lo mismo, para disminuir el miedo y para encontrar en los otros a potenciales colaboradores en un crecimiento común, y no a enemigos reales). En efecto, la paz no es ausencia de hostilidad, no coincide con la apatía de los sabios estoicos o con la de un rebaño de esclavos. Es en cambio actividad, positividad de relaciones internas e internacionales (*cfr. TP*, V, párr. 4). Además, el Estado, cuanto más racional, es más poderoso e independiente (*ibid.*, III, párr. 7). Esto significa que el incremento de la *vis existendi*, tanto en los Estados como en

[209] Hobbes, *B*, 52. Sin embargo, para Espinosa mismo, puesto que actualmente es difícil que masas y hombres políticos vivan bajo la guía de la razón, ellos conservan de hecho la paz civil y se abstienen de causar daños a los otros más por miedo y por amenaza de retorsión que por conciencia del bien común (*cfr. TP*, I, párr. 5, y *E*, IV prop. XXXVII, schol. II).

los individuos, aumenta la seguridad y la racionalidad, disminuyendo por el contrario la incertidumbre y el miedo.

Sin embargo, es posible para el *sapiens* transformar la esperanza en seguridad, quitando la *inconstantia* a la *laetitia* (y, por reflejo, limitando el miedo y la desesperación). Pero ¿en qué medida? La seguridad no es la mejor solución posible, en cuanto conserva todavía relaciones latentes con la *tristitia* de la que proviene y es, además, el signo "de un ánimo impotente":

> En efecto, aunque la seguridad y el gaudio sean afectos de gozo, sin embargo suponen una tristeza antecedente, esto es, la esperanza y el miedo. Por consiguiente, cuanto más nos esforzamos por vivir bajo la guía de la razón, tanto más pugnamos por depender menos de la esperanza y por liberarnos del miedo, y por mandar a la fortuna, en cuanto podemos, y por dirigir nuestras acciones según el consejo cierto de la razón [*E*, IV, prop. XLVII, schol.].

PENSAR EN CONDICIONAL

Otra vez, Espinosa niega así el privilegio tradicionalmente atribuido a la conciencia y a la voluntad en los procesos de transformación real. La toma de conciencia o el acto de imperio no son suficientes para crear las condiciones de una vida social mejor, dado el caso que no se pongan las bases en el mundo 'externo' de las instituciones y de las formas de vida.

Semejante a la de Espinosa es, incidentalmente —en su montaje de fondo—, la crítica dirigida por Marx a Feuerbach: que los hombres no están del todo dispuestos a abandonar la propia fe religiosa (o las propias supersticiones) porque se les demuestre, de manera lógicamente irreprensible, que se trata de simples ilusiones, de deseos cosificados, de paraísos e infiernos de la imaginación. Antes es necesario eliminar, prácticamente, las situaciones de necesidad y de inseguridad que los empujan a encontrar consuelo y compensación a esta vida en la esperanza de una existencia futura. Sólo después ellos estarán preparados para acoger y discutir con mayor apertura mental las críticas dirigidas a la alienación religiosa y a los productos de la fantasía. Verán así, tendencialmente, que la estructura de la "sagrada familia" celeste desaparece junto a la de la familia terrena.[210]

[210] Desde un punto de vista meramente filológico, se recuerda que Marx leyó intensivamente a Espinosa, en la edición Paulus, en los primeros meses de 1841, cuando preparaba la disertación sobre Epicuro; *cfr.* K. Marx, *Exzerpte und Notizen bis 1842*, en *MEGA*, Vierte Abteilung., vol. I, *Exzerpte - Notizen - Marginalien*, Berlín, 1976, pp. 233-276, trad. it.:

Al igual que Espinosa, Marx y Freud van 'por detrás' de la libertad humana a buscar aquellos condicionamientos —removibles— del obrar y de la imaginación que vuelven desarticulados los sufrimientos e indeterminadas las esperas de las multitudes y de los individuos, contribuyendo de esa manera a acrecentar la pasividad. Detrás de la dimensión consciente del *logos* y de la voluntad se ocultan las causas de los condicionamientos: aquellas que, quitadas, suprimen el efecto. Conocerlas significa poner los presupuestos para remover estas 'espinas', actuando antes sobre todo a nivel de las causas eficientes y sólo en un segundo momento —cuando la conciencia del origen de los condicionamientos indeseables se haya extendido— también en el plano de las causas finales, de los proyectos de los hombres.

Miedo y esperanza no desaparecerán, pues, automáticamente y para siempre. Esto podría acontecer, de manera totalmente improbable, sólo donde (y hasta cuando) se les ofreciera una alternativa advertida como realmente mejor, donde (y hasta cuando) la seguridad y la potencia de existir encontraran obstáculos mínimos para su crecimiento. Por consiguiente, no se trata de utopía, de discursos al optativo, sino, precisamente, de un pensamiento al condicional: si determinadas condiciones, las mejores posibles, se reforzaran, miedo y esperanza perderían proporcionalmente peso y significado para la vida individual y colectiva. Entonces será posible sobrepasar de manera efectiva, y no a través de deseos y declamaciones, la imagen hobbesiana, actualmente verdadera, del hombre, que "famélico también de hambre futura, supera en rapacidad y crueldad a los lobos, los osos y las serpientes, que no son rapaces más allá del hambre y no encruelecen sino cuando son provocados" *(DH*, 588). La eventual atenuación de las funciones del miedo y de la esperanza (tanto en el campo individual como en el social) no implica, por lo demás, un debilitamiento general de la imaginación. Si acaso las pasiones se vuelven "afectos" (esto es, pasiones de las cuales se tenga una idea clara y distinta; *cfr. E*, V, prop. III y cor.), razón y pasiones incluidas se desarrollan juntas.

El conocimiento del filósofo, también en el campo político, es conocimiento de las relaciones necesarias, pero la necesidad se sitúa siempre dentro de un contexto, un sistema de vínculos: si algunos de ellos son alterados o debilitados —hasta el punto de encontrar caminos más adecuados para satisfacer las necesidades de los hombres—, entonces también realidades que parecían inmodificables podrían cambiar en el marco de una nueva trama entre vínculos, necesidades y posibilidades.

Quaderno Spinoza 1841, Turín, 1987 (con la *Introducción* de B. Bongiovanni, pp. 9-59, y el ensayo en apéndice de A. Matheron, *Il "Trattato teologico-politico" visto dal giovane Marx*, pp. 135-201).

PASADO EL MIEDO...

Precisamente porque "el vulgo nunca se sustrae a su estado de miseria" (*TTP*, 3), es el más expuesto a las pasiones y a la superstición. Su falta de racionalidad no depende, pues, de la intrínseca naturaleza de la multitud, de por sí pasional (como todavía Le Bon y hasta Croce pensaban), sino de sus condiciones de más frecuente y dura lucha contra la inseguridad. Está por tanto mucho más expuesto al peligro ya sea respecto a quien vive más protegido por el poder y por los bienes externos, ya sea respecto al sabio que se ha vuelto invulnerable frente a la fortuna y a sus casuales lanzamientos de dado.[211] La masa de los ignorantes, en efecto, no turba "el orden de la naturaleza", sino lo sigue, como todos (*cfr. TP*, II, párr. 6). De la disminución del miedo puede nacer la seguridad y, de ésta, la razón que debilitará retroactivamente tanto el miedo mismo como la esperanza. No se puede en verdad pretender que todos los hombres se vuelvan plenamente racionales o sabios, pero, por lo demás, también en los Estados mejor ordenados —aquellos que garantizan mejor la paz y la seguridad de la vida— hombre se nace, pero ciudadano se llega a ser (*cfr. ibid.*, V, párr. 2).

En este sentido la actitud de Espinosa difiere fuertemente de la de Charron o de los libertinos, para los cuales el desprecio del vulgo y de sus supersticiones representa un punto firme. El sabio debe mantenerse a distancia de la multitud y mirar con mofa sus creencias y el fluctuar de sus pasiones, dictadas por el miedo momentáneo y por la igualmente momentánea esperanza. De esta manera para Charron, como veremos, "es preciso alejarse y mantenerse distante de la gente, si se quiere traspasar el umbral del santo sagrario de la sabiduría: *Odi profanum vulgus et arceo*".[212] Las muchedumbres son inconstantes, como lo muestra de manera eficaz Gabriel Naudé en una obrita vivaz y significativa, el *Discours sur les divers incendies du mont Vesuve, et particulièrement sur le dernier, qui commença le 16 Decembre 1631*, publicado en París en 1632.[213] Con ocasión de la erupción del Vesubio, Naudé, que fue testigo, narra el miedo que se había apoderado de todos los ciudadanos, desde

[211] *Cfr.* Plut., *De tranq.*, 467 A-B (y Platón, *Resp.*, X, 604 C):

Platón comparó la vida a un juego de dados, en el cual es necesario tratar de arrojarlos de tal manera que sean favorables, pero también, una vez arrojados, hacer buen uso del resultado que se ha obtenido. De estas dos acciones, el arrojar no está en nuestro poder pero el acoger sin recriminaciones aquello que la suerte nos asigna y dar a todo acontecimiento un lugar en que lo que es propicio pueda ayudarnos más, y lo que es contrario a nuestras expectativas, si ocurre, nos dañe menos, esto sí es asunto nuestro, si somos sensatos.

[212] P. Charron, *PT*, 93, y *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 225-226.

[213] Sobre este texto, *cfr.* L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica Da Naudé a Bayle*, Milán, 1988, pp. 76*ss*.

los más nobles y potentados hasta los más miserables (esta vez mancomunados por la *insecuritas* colectiva). Algunos corrían tan velozmente como si el miedo les hubiera puesto alas en los pies *(pedibus timor adderet alas)*; otros, obligados a permanecer en Nápoles o amontonados alrededor de las puertas de la ciudad, recurrían a todo tipo de superstición y de práctica religiosa para salvarse. De esta manera se podía asistir a una multiplicidad de prácticas de mortificación del cuerpo y del alma, basadas en ritos penitenciales diferentes: se veían mujeres desmelenadas arañarse el rostro, frailes cargarse de pesadas cruces y ceñirse coronas de espinas, procesiones de San Genaro, prostitutas que se retiraban a una iglesia firmemente decididas a hacer voto de castidad por el resto de la vida y asesinos que se decidían a declarar en público sus delitos.[214] Naudé observa de manera cáustica que toda esta exhibición de piedad está destinada a durar tanto cuanto el miedo; una vez que éste haya pasado, todos volverán a comportarse como antes, olvidándose de sus propósitos y de su piedad (una observación análoga sobre los cambios repentinos de la multitud "furibunda" la realizó en Holanda un contemporáneo de Espinosa al describir la revuelta de Masaniello en 1647, aquel mismo jefe rebelde napolitano, tribuno de libertad, en cuya vestimenta Espinosa se habría hecho retratar).[215]

Por lo demás, Naudé no considera que el vulgo sea supersticioso por carecer de razón. Al contrario,

> estando dotado de razón, abusa de ella de mil maneras y por su medio se vuelve el teatro en que demagogos, predicadores, falsos profetas, bribones, impostores, políticos astutos, sediciosos, rebeldes, vengadores, supersticiosos, ambiciosos, en resumen todos los amantes de las novedades, declaman sus más furiosas y sangrientas tragedias. Es semejante al mar sometido a toda clase de vientos y de tempestades; al camaleón que puede asumir todos los colores excepto el blanco; a la cloaca, en que se vierten todas las suciedades de la casa. Su verdadero ser es la inconstancia, el cambio, aprobar y desaprobar una cosa al mismo tiempo, precipitarse de un extremo al otro, creer fácilmente, rebelarse de inmediato, siempre rezongar y murmurar.[216]

[214] *Cfr.* G. Naudé, *Discours...*, *op. cit.*, pp. 29-30, y L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, *op. cit.*, pp. 78-81. Para la relación de la religión y de la superstición con el miedo Naudé quizá se refiere nuevamente al tema del *metus*, así como es tratado por Séneca (*cfr.*, por ejemplo, Sen., *Nat. quaest.*, II, 42-43; VI, 3, 3; VI, 29, 3; y VII, 1, 2).

[215] *Cfr.* L. van Bos, *Het Eerste Deel Der Napelsch Beroerte Met de Vonderlijke Op- en Ondergangh van Mas'Aniello Uyt het Italiesch Vertaelt door L.v.B.*, Amsterdam, 1653, cit. por R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, *op. cit.*, p. 75. Para el autorretrato de Espinosa, ya mencionado por la biografía de Colerus, *cfr. ibid.*, pp. 75 y 122-123, y E. Aldrich, *Spinoza im Porträt*, Jena, 1913.

[216] G. Naudé, *Considerations politiques sur le coup d'État*, Roma, 1639, p. 153 y R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, *op. cit.*, p. 10.

Según la tradición de Epicuro, de Lucrecio y del Séneca de las *Quaestiones naturales*, renovada por el *Theophrastus Redivivus*[217] y por el pensamiento libertino en general, evidentemente es el miedo —en sus varias gradaciones, como *timor, metus* o *terror*— el que ha creado los dioses, apuntalando así también el poder terreno. Con reminiscencias senequianas, el miedo, multiplicado por la superstición, es acusado de haber hecho perder la sensatez a muchos, de provocar efectos más deletéreos que los cataclismos.

Son precisamente eventos individuales y colectivos repentinos los que resultan desastrosos para el equilibrio del ánimo. Así sucede, por ejemplo, en ocasiones de terremotos o guerras:

> De hecho algunos han escapado aquí y allá con el aspecto de quien está fuera de su sano juicio y al colmo de la consternación, por culpa del miedo, que agita las mentes, cuando es individual y moderado; ¿y qué? cuando el terror es general, cuando se derrumban las ciudades, los pueblos son aplastados, la tierra es sacudida, ¿qué hay de extraño que los ánimos se hallen extraviados, dejados a merced del dolor y del miedo? No es fácil conservar el propio equilibrio en medio de grandes calamidades. Por ello casi siempre los espíritus menos firmes son presa del pánico hasta el punto de perder el control de sí. En verdad ninguno experimenta miedo sin perjudicar en cierto modo la propia salud mental y el temor vuelve a cualquiera semejante a un loco *(furens):* pero a algunos les hace entrar muy pronto en sí mismos, a otros en cambio los trastorna con mayor violencia y los hace volverse dementes *(in dementiam transfert).* Esto explica por qué en ocasión de eventos bélicos se han visto individuos vagar aquí y allá como enloquecidos *(lymphatici)* y en ningún lugar tú encontrarás un mayor número de personas dedicadas a las profecías que donde el pánico, mezclado con la superstición, ha golpeado las mentes.[218]

[217] *Cfr. Theophrastus Redivivus,* al cuidado de G. Canziani y G. Paganini, 2 ts., Florencia, 1981-1982, y sobre este escrito anónimo el estudio fundamental de T. Gregory, *Theophrastus Redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento, op. cit.*, que cita todavía manuscritos. Regresa quizá, casi como un emblema heráldico de estas tendencias, el verso *primos in orbe deos fecit timor* (de la *Tebaide* de Estacio —III, 661—, pero ya presente como expresión en un fragmento de Petronio y en la línea de algunas ideas de Lucrecio, para el cual *cfr. De rer. nat.*, V, 1218*ss.*). Sobre la incidencia del Séneca de las *Quaestiones naturales* en el *Theophrastus Redivivus*, *cfr.*, en la edición impresa *[a stampa]*, las pp. 37, 74, 123, 269, 289, 287 y 740.

[218] *Nat. quaest.*, VI, 29, 1-3. Siempre refiriéndose a este destructor terremoto del 62 d. C. en Campania, cuando las casas se bambolearon, antes de derrumbarse, y las personas salieron fuera atropelladamente, abandonando a los penates, Séneca observa cómo ellas se dispersaron y enloquecieron a la vista de extraños prodigios: "Murió un rebaño de seiscientas ovejas, se quebraron algunas estatuas, algunos después de este suceso vagaron con la mente trastornada y sin tener control de sí" *(ibid.*, VI, 3, 5). El fenómeno es considerado por Séneca dentro del análisis de la potencia destructiva y desoladora de la naturaleza, que abre el suelo y hace hundirse ríos y ciudades, "cambia aspecto a las localidades y derriba las montañas, levanta las llanuras, hace hincharse los valles, levanta nuevas islas en alta mar" *(cfr. ibid.*, VI, 4, 1). La locura como resultado de los terremotos es ya descrita en

El sabio senequiano logra diferenciarse de los otros hombres, más sujetos a las pasiones y asaltados, durable y momentáneamente, por accesos de locura. Pero en esta empresa la naturaleza, que aunque guía con mano inflexible el curso de los astros y el alternarse de las estaciones, generalmente no favorece a los demás hombres. Dirigiéndose al soberano del Olimpo como su garante, con versos que, a causa del deterioro del tema, pueden parecernos hoy cubiertos por una pátina moralista, Séneca —por boca de Medea— saca a la luz el núcleo más íntimo de las *paradoxa stoicorum*, esto es, el drama y el escándalo de una racionalidad que ve continuamente desmentida por los eventos la fe en la propia e irrenunciable fuerza y ubicuidad, aquella pregunta sobre el origen del mal que lo ha atormentado en el escrito *De providentia*. En efecto, para quien, elevándose por encima del nivel del sentimiento, no ha adquirido la severa conciencia con base en la cual el *logos* no tiene otro enemigo que él mismo, la manera como funcionan las sociedades humanas y la experiencia individual del dolor o de la náusea parecen impugnar sin apelación la idea de una razón que carece de límites:

> Pero tú que gobiernas tan grandes obras, que equilibras las masas del cielo al recorrer sus órbitas, ¿por qué estás tan lejano de los hombres? ¿Por qué no te ocupas de ayudar a los buenos y de castigar a los malvados? Las cosas humanas están a merced de la Fortuna, que distribuye sus dones con la mano ciega, favoreciendo a los peores; la inocencia es vencida por la arbitrariedad, la falsedad reina en los palacios reales. El pueblo goza de confiar el poder a manos indignas, y la misma persona es signo de amor y de odio. El mérito tristemente recibe no el premio, sino el castigo de su virtud; a los honestos los acompaña la miseria, y el adulterio triunfa, gracias a sus vicios: ¡moralidad, nombre vano, falsa esperanza![219]

La superstición atrae el desorden político, fomentando el miedo y, con él, la maldad y la injusticia.

Mas es verdad que los antiguos distinguen la *deisidaimonia* o *superstitio* —como temor de los dioses, vileza en lo que respecta a ellos, justificada por la expectativa del castigo o del premio— de la *religio*, como veneración de los dioses, respeto desinteresado y obediencia filial a ellos.[220] Los legisladores aprovechan precisamente tal lado pasivo y servil del miedo, la *superstitio*, para gobernar de manera más dócil a las

Posidonio (*FGrHist* 87 Fr. 88 Jacoby) y será advertida también por Plinio *el Joven* (*Ep.*, VI, 20, 19).

[219] *Phaedra*, 978-988, y *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 219*ss*.

[220] *Cfr.* Varro, en August., *civ.*, VI, 9: "Varrón distingue el hombre religioso del supersticioso de la manera siguiente: el supersticioso teme a los dioses, el religioso les profesa sujeción como si fuesen los padres, y no temor como a los enemigos" (y véase también Cic., *De nat. deor.*, II, 28).

multitudes. Como observaba Séneca, a propósito de los antiguos que imaginaban a Júpiter con los rayos en la mano:

> ¿Qué cosa tenían en mente cuando decían todas estas cosas? Para refrenar las pasiones de los ignorantes, en su profunda sabiduría aquellos hombres juzgaron inevitable recurrir al miedo, para hacernos temer a algo por encima de nosotros.[221] Puesto que los delitos se volvían cada vez más descarados, era útil que tuviésemos algo respecto al cual ninguno se creyese bastante poderoso; y así, para aterrorizar a aquellos que son impulsados a la honestidad sólo por el miedo, pusieron sobre su cabeza un vengador, y por añadidura armado.[222]

De manera más general, esta idea se ofrece de nuevo en el *Tratado teológico-político* de Espinosa, cuando tanto la *religio* como la *superstitio* vienen fundadas sobre la obediencia en lo que respecta a aquellas autoridades que, generalmente, logran imponer su mayor potencia también en el campo de la imaginación, como acontece en el caso de los profetas del Antiguo Testamento, cuyas ideas correspondían a las pasiones dominantes en ellos (*cfr. TTP*, 21*ss.*; 47*ss.* y 129*ss.*).[223]

La diferencia entre superstición y religión desaparece sustancialmente en Naudé y en los libertinos en general (se pueden dividir en ateos, deístas y escépticos), pero no tiene ya razón de existir ni siquiera en Espinosa. Un Dios impersonal no pide de hecho ser objeto ni de veneración, ni de cultos extravagantes, fruto de la imaginación y de la impotencia humanas. Son precisamente los hombres no guiados por los dictámenes de la razón los que tienen necesidad de la religión, para poder refrenar sus caprichos y sus inquietas pasiones y para imponerse a los otros. Tanto los libertinos como Espinosa suscriben —o habrían podido fácilmente suscribir— la décima de las *Máximas capitales* de Epicuro:

> No tendremos nada de qué reprender a los disolutos, si lo que es motivo de sus placeres los liberase de los temores de su mente sobre las cosas de los cielos, sobre la muerte y sus dolores, y también les enseñase cuál es el límite de los deseos y de los dolores: en efecto, quedarían colmados de todo placer, y no tendrían causa alguna de sufrir en el alma y en el cuerpo, lo cual es precisamente el mal.

[221] *Ad coercendos imperitorum animos sapientissimi viri iudicaverunt inevitabilem metum, ut aliquid super nos timeremus.* Para la contraposición entre *sapiens* e *imperitus*, que establece también una política discriminante entre quien es gobernado desde el exterior mediante el miedo y quien se gobierna por sí mismo mediante la razón, *cfr.* también Cic., *De nat. deor.*, I, 77.

[222] Sen., *Nat. quaest.*, II, 42, 3. Esta teoría parece remontarse a Cricias (*cfr.* D.-K., fr. 88 B 25; I. Lana, "Diagora di Melo", en *Studi sul pensiero politico classico*, Nápoles, 1973, p. 76 n., y la nota del editor, D. Vottero, al pasaje de Séneca arriba citado).

[223] Si los hombres siguieran la razón, no se necesitarían leyes; *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 91-92.

Según los libertinos —sobre este punto diametralmente opuestos a Espinosa— es, sin embargo, inútil descubrir al vulgo el engaño de la religión y de la superstición. Siguiendo de manera restrictiva el núcleo de la "buena nueva" de Epicuro,[224] que había sido potencialmente predicada a todos los hombres, sólo el *esprit fort* es capaz para ellos de liberarse —mediante el desprecio de la muerte y un saber oculto a la mayoría— no de sus pecados, sino del temor de los fantasmas de la divinidad. Está, sin embargo, fuera de toda duda que, también para Espinosa, difícilmente la multitud comprendería la distinción entre la obediencia a los preceptos divinos y humanos por convicción y gratitud y la obediencia por temor y esperanza. Pero de esto él no saca la conclusión, sostenida también por los libertinos, de que el pueblo tiene siempre y de todos modos necesidad de ser guiado mediante leyes no públicamente justificadas por la razón.[225]

[224] *Cfr.* A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, París, 1985, trad. it.: *Epicuro e gli dèi*, Milán, 1987, p. 83.

[225] *Cfr.* T. Gregory, *Theophrastus Redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, *op. cit.*, pp. 185*ss*.

SEGUNDA PARTE

LA ARQUEOLOGÍA DEL QUERER

Primera Sección: Coherencia y autocontrol

X. ITINERARIOS, DESVIACIONES Y ENCRUCIJADAS

El amo interior

El significado atribuido a las pasiones en la teoría de Espinosa muestra claras y sintomáticas diferencias respecto a la orientación de las otras principales tradiciones de pensamiento. En efecto, él se contrapone, en toda su amplitud, a un grupo de filosofías antiguas y modernas que han pretendido dominar, guiar, debilitar o canalizar las pasiones mediante mandos de la razón, decretos de la voluntad o ejercicios espirituales.

Los blancos polémicos de la *Ética* están explícitamente constituidos por el estoicismo y por Descartes, mancomunados por el hecho de que ambos buscan en vano reprimir las pasiones y alcanzar un perfecto autocontrol a través del imperio del *logos* o de la *volonté*. Sin embargo, sus esfuerzos están destinados a fracasar, en cuanto —a pesar de "un ejercicio y una fatiga no pequeños"—[1] el dominio completo de los afectos no puede en general conseguirse (ni es éste el modo para llegar a soluciones satisfactorias).

[1] *Cfr. E,* v, praef.: *usum et studium non parvum.* Véase, por ejemplo, el pasaje siguiente:

> En efecto, hemos mostrado arriba que nosotros no tenemos sobre ellos [los afectos] un dominio absoluto. Los estoicos, sin embargo, han creído que ellos dependen absolutamente de nuestra voluntad y que nosotros podemos mandarlos absolutamente. Pero por las protestas de la experiencia, y no ya por sus principios, se han visto obligados a confesar que para frenar y gobernar los afectos se requieren un ejercicio y un esfuerzo no pequeños [...] A esta opinión no es poco favorable Descartes. En efecto, él admite que el alma, o sea la mente, está unida principalmente a una cierta parte del cerebro, esto es, a la glándula llamada pineal; por su medio, la mente siente todos los movimientos excitados en el cuerpo y los objetos externos, y la mente puede mover esta glándula de maneras diversas por el solo hecho de que quiere [...] De esto él concluye que no hay alguna alma tan débil que no pueda, cuando está bien dirigida, adquirir un poder absoluto sobre las pasiones [...] y puesto que la determinación de la voluntad depende sólo de nuestro poder, por consiguiente, si nosotros determinamos nuestra voluntad mediante juicios ciertos y claros según los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida, y si añadimos con estos juicios los movimientos de las pasiones que queremos tener, adquiriremos un dominio absoluto sobre nuestras pasiones *[ibid.]*.

Y *cfr. ibid.*, III, praef.:

> Pero sé que el celebérrimo Descartes, aunque él haya creído que la mente tiene un poder absoluto sobre sus acciones, sin embargo ha buscado explicar los afectos humanos mediante sus causas primeras, y al mismo tiempo, mostrar el camino por el cual la mente puede tener un dominio absoluto sobre los afectos; pero, al menos según mi opinión, no ha mostrado otra cosa a no ser la agudeza de su ingenio [...].

Para algunos aspectos de la polémica contra Descartes, además de lo que se dirá adelante, *cfr.*, por último, J. G. Cottingham, "The Intellect, the Will, and the Passion: Spinoza's Critique of Descartes", en *Journal of the History of Philosophy,* XXVI (1988), pp. 239-257.

Entre los estoicos antiguos,[2] el autor que mejor congenia con Espinosa es sin más Séneca. Aun cuando no ignora las ideas de los filósofos griegos de la Estoa antigua y media,[3] conoce mucho mejor y directamente las fuentes de la edad romana: con seguridad Epicteto y, con toda probabilidad, Marco Aurelio.[4] De Séneca utiliza y cita no sólo los textos teóricos, sino también las tragedias, que integran e ilustran eficazmente algunos asuntos filosóficos fundamentales, demostrando en particular las funestas consecuencias producidas por la perversión de la razón misma en pasiones, en la lúcida locura de Medea o en el furor de Fedra.[5]

Contra los estoicos y Descartes,[6] Espinosa rechaza la idea de que el

[2] Sobre la relación de Espinosa con el estoicismo, tema generalmente poco profundizado, *cfr.*, en todo caso, S. von Dunin-Borkowsky, *Spinoza, op. cit.*, vol. III, pp. 45*ss.*; K. H. Jong, "Spinoza en de Stoa", en *Medelingen vanwege het Spinozahuis V*, Leyden, 1939, pp. 113*ss.*; B. Carnois, *Le désir selon les Stoïciens et selon Spinoza*, *op. cit.*, pp. 255-277; P. O. Kristeller, "Stoic and Neo-platonic Sources of Spinoza's Ethics", en *History of European Ideas*, V (1984), n. 1, pp. 1-16; y R. Schottlaender, "Spinoza et le Stoïcisme", en *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 17 (1986), pp. 1-8.

[3] Omitiendo otras obras modernas, Espinosa podía remontarse a los comienzos del estoicismo griego (de Zenón a Crisipo, de Panecio a Posidonio) a través de autores que formaban parte del patrimonio intelectual de toda persona culta de su tiempo: el Cicerón de las *Tusculanae disputationes*, del *De fato*, del *De divinatione* o de las *Paradoxa stoicorum ad Marcum Brutum*, el *Manuale* y las *Diatribe* de Epicteto, los escritos de Plutarco contra los estoicos y similares.

[4] Espinosa poseía en su biblioteca, además de la versión holandesa *(De Brieven van Seneca)*, también la edición latina de las *Cartas a Lucilio* de Séneca al cuidado de Justo Lipsio *(Epistulae*. Ex recensione I. Lipsii et Jo. Gronovii, Leyden, 1649, sobre el cual véase también O. Proietti, "Lettres à Lucilius, une source du *De intellectus emendatione* de Spinoza", en varios autores, *Lire et traduire Spinoza*, Travaux et documents du "Groupe de Recherches Spinozistes", n. 1, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, París, 1988, pp. 39-60). Espinosa disponía además del *Epictetii Enchiridion cum tabulis Cebetis cum Wolfii annotationibus* (esto es, una reedición parcial, probablemente del siglo XVII, de la edición de Basilea de las obras de Epicteto, al cuidado de H. Wolf, de alrededor de 1560).

[5] Sobre el significado que asumen para Espinosa las tragedias de Séneca (presentes en su biblioteca en un pequeño volumen en doceavo: *Senecae Tragediae)* y sobre el vivo interés por las comedias, las tragedias y las obras literarias en general (de Terencio, Plauto, Virgilio, Marcial, Ovidio o Petronio hasta Petrarca, Cervantes, Quevedo o Góngora) en función del estudio de las pasiones y de los mecanismos de la imaginación, *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 92 y 322-323. Los filósofos, en efecto, tratan a menudo las pasiones de manera esquemática y a modo de catálogo, carente de aquella concreción de lo vivido que los *exempla* teatrales logran traducir imaginativamente en forma articulada e incisiva. Séneca —filósofo, dramaturgo y poeta satírico al mismo tiempo— goza, también teóricamente, de la ventaja de una concepción vuelta todavía más notable por el espesor de las pasiones y de las modalidades de su expresión, de un análisis, por así decirlo, *thick* y no *thin* de ellas. Sobre Espinosa como lector de Séneca y de los clásicos latinos, *cfr.* también A. Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza, Earliest Translation and Reception, Earliest and Modern Edition of Some Texts*, Diss. Groninga, 1980, pp. 14-17 (el autor ofrece en el mismo volumen también preciosas indicaciones para una nueva edición crítica de la *Ética* y del *Epistolario)*.

[6] A Descartes está dedicada toda la sección siguiente de este libro, "Descartes o del buen uso de las pasiones" (pp. 247*ss.)*.

hombre es libre sólo cuando no obedece a un amo externo. Si la voluntad y la razón asumen un tono perentorio, si pretenden someterse a las pasiones por medio de simples *diktat* (de un 'yo quiero' o de un 'yo pienso que se debe'), se vuelven ellas mismas un amo interno, igualmente despótico que el externo. Negando a las pasiones todo derecho a hacer valer las propias 'razones', la eventual obediencia y sumisión que arrancan serán necesariamente lábiles, precursoras de continuas oscilaciones del ánimo y de nuevas rebeliones. Generalmente llevarán de manera inevitable a la disuasión de los comportamientos y el alternarse de fases de desesperación y de exaltación: siempre y de cualquier modo, a una disminución de la potencia de existir del individuo. El gobierno de las pasiones impuesto en forma autoritaria, apoyado por amenazas y lisonjas, fomentado por el miedo de castigos o por la promesa de premios, obtendrá ciertamente la victoria, pero sólo al precio de volver al hombre esclavo y cómplice del propio opresor, desgarrado por una renaciente e insoluble lucha entre una parte de sí que se limita a mandar y otra que se limita a obedecer, sin que entre las dos exista colaboración, "amistad" o coherencia.

El amo 'interno' ejerce presión sobre casi todos los individuos. En el peor de los casos se presenta —además de como un propietario griego de esclavos o un déspota asiático— casi físicamente como un cacique, el notable amerindio que se hacía transportar sobre las espaldas de los súbditos, utilizándolos como medios de locomoción animal, antes que los colonos españoles introdujesen el uso del caballo. En el mejor de los casos, le abruma en cambio como un Anquises sobre Eneas, un padre venerable del que se continúa soportando el peso. Que luego el amo, el tirano o el cacique se llamen voluntad o razón, no hace mucha diferencia, pero sirve para ennoblecer sus pretensiones.

A diferencia del antiguo estoicismo,[7] para Espinosa no son, pues, sólo las pasiones las que representan a los déspotas o a los tiranos de los hombres. El despotismo y la tiranía pueden venir de dos lados: se puede volver siervos o súbditos pasivos de las pasiones hasta el punto de soportar su predominio y quedar privados del poder de entrar en una más alta *utilitas* y felicidad. Pero si razón y voluntad se limitan a conculcar la *cupiditas* del hombre (esto es, precisamente aquello que lo define, en cuanto 'animal deseante', aunque capaz de seguir "virtud y conocimiento"), sin ofrecerle en cambio un nuevo orden en que las pasiones encuentren satisfacción, terminan también ellas por oprimir su naturaleza. En efecto, no permiten al orden semiespontáneo de las pasiones pasar al orden más riguroso y estable de la razón, ni, mucho menos, al

[7] *Cfr.*, por ejemplo, Andrónico, en *SVF*, III, n. 391.

más libre y gozoso de la ciencia intuitiva. Esto es, no permiten una *transitio* del *ordo imaginationis* al *ordo rationis* y de éste —para utilizar una expresión agustiniana— al *ordo amoris*.[8]

La filosofía de Espinosa tiene como objetivo la formación de hombres libres tanto 'interior' como 'exteriormente', no de siervos o de autómatas. Por ello trata las pasiones, que son ya formas de conocimiento imaginativo, no como súbditos rijosos por principio, sino como energías y formas inferiores de saber que pueden ser guiadas hacia su metamorfosis en afectos (o sea, al abandono del lado de pasividad) a través de un aumento del conocimiento.[9] Sin embargo, no es necesario predicarles la conveniencia del orden racional de concatenación de los afectos y, mucho menos, del instaurado por la ciencia intuitiva. El mismo aumento de satisfacción y felicidad que se puede advertir constituye, eventualmente, la prueba y la confirmación.

COMPENSACIONES

Si el deseo forma la esencia del hombre, ninguna fuerza externa o interna puede empujar a la naturaleza a cancelar el ímpetu, a menos de que se busquen en otro lugar compensaciones manifiestas u ocultas. ¿Por qué, pues, los hombres soportan la opresión y la infelicidad? ¿Quizá porque, en términos de La Boétie, aman la "servidumbre voluntaria" o, en los de Kant, el "estado de minoridad"? La ética espinosiana tiende a la emancipación del hombre de la servidumbre siguiendo un método que no se basa en la mera fuerza de la razón y de la voluntad y que renuncia más bien a cualquier concepción titánica de la libertad como poder de autodeterminación incondicionado. La experiencia misma ofrece testimonio de cómo la represión violenta, educada o astuta de las pasiones contribuye a complicar ulteriormente los puntos esenciales de la voluntad, a paralizar los movimientos o a transformarla en un fetiche al cual sacrificar vida y esfuerzos. Por su medio, se obtiene lo opuesto de aquello a que se tiende: la intensidad de los conflictos del ánimo se agudiza, su duración se prolonga, los sufrimientos que eliminar aumen-

[8] Para Agustín, *cfr.* R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bolonia, 1991. Otra diferencia importante respecto al estoicismo es que, según tal doctrina, la naturaleza había provisto a la autoconservación de los seres vivientes: dando a los animales los apetitos y a los hombres la razón. Por tanto, ha considerado la entrega de los hombres a las pasiones una conducta indigna, sobre todo para el sabio. Ella representa, en efecto, el rechazo a servirse del *logos*, del único instrumento apropiado y específico para la felicidad de aquel animal racional que es el hombre.

[9] En el caso de que algunos individuos o comunidades estén en cambio dotados con tan grande pasividad o turbulencia de la imaginación que no permitan alguna *transitio* ascendente, sólo entonces es lícito también para Espinosa conservar (¿provisionalmente?) el carácter coercitivo de la razón y de la voluntad.

tan, hasta el punto de que la resignación o el estancamiento terminan por parecer las soluciones más tolerables y practicables.

Todas las compensaciones de un deseo bloqueado hacia metas más satisfactorias y desviado a sucedáneos —como sucede a los productos de la imaginación y a sus hibridaciones, con la razón— encuentran crédito y fascinan como respuesta a la real infelicidad de la gran mayoría de los hombres. De ella surgen tanto la maldad como sus remedios, es decir, las supersticiones, las religiones positivas y las leyes. Aportadoras de seguridades y consolaciones válidas para aquellos que poseen una débil potencia de existir *(cfr. E,* V, prop. XLI, schol.), estas últimas retroactúan sobre los motivos que las suscitan, en cuanto tienden no a eliminarlos, sino a conservarlos. De esta manera representan, al mismo tiempo, también las fuerzas que perpetúan y autoeliminan de manera circular —precisamente mientras las combaten según un vínculo de *double bind*— la infelicidad, la inseguridad y la maldad.

Sin alejarse del criterio de coherencia de las opciones y sin repudiar la razón a la búsqueda de soluciones místicas o milagrosas, es necesario para Espinosa individuar procesos que favorezcan la resolución de los conflictos, curen de la obstrucción de las pasiones y, al mismo tiempo, aumenten el gozo, la potencia de actuar, de conocer y de sentir de cada uno. En efecto, "nadie goza de la beatitud porque ha reprimido sus afectos, sino al contrario, el poder de reprimir nuestros propios antojos nace de la misma beatitud" *(ibid.,* V, prop. XLII dem.). Sin embargo, debe respetarse de manera inderogable una cláusula, aquella que prohíbe, a quien puede perfeccionarse a sí mismo, retroceder al imperio de la pasividad de la imaginación, aceptar apoyo o salvación de lo 'bajo' del miedo y de la esperanza o de lo 'alto' de la gracia divina. Si es verdad que sólo el hombre puede ser un dios para el hombre, entonces cada uno debe aprender a constatar en sí mismo y a reforzar con sus semejantes la propia *vis existendi,* de tal manera que sea inducido a imaginar sustitutos de la propia felicidad y a soportar autoridades represivas.

Recorridos

Además de los estoicos y Descartes, la crítica espinosiana incluye, de manera directa, todos los más conocidos e influyentes modelos éticos, antiguos y modernos. En el campo filosófico, resultan así intrínsecamente implicados: *a)* el ideal platónico de separación entre alma racional e irracional, con la consiguiente condenación del "alma concupiscible" y de la clase social más baja a que ella corresponde en la *polis; b)* el proyecto aristotélico de educación y de persuasión de los afectos

como premisa de una "vida buena" y coherente consigo misma; *c)* la proposición de Justo Lipsio, en el ámbito del estoicismo, de mantener la constancia de ánimo en épocas turbias y calamitosas mediante una severa aunque ya, para ciertos aspectos, oportunista disciplina de las pasiones; y *d)* finalmente, aunque sea de manera indirecta, el mismo pensamiento de Pascal, que —desconocido para Espinosa, a pesar de la común condenación, en el ámbito de la moral, de Descartes y de algunos aspectos del estoicismo clásico, con la exclusión de Epicteto— continúa sin embargo entregándose a la esperanza y al temor de Dios para combatir los efectos de la imaginación y el desorden de las pasiones.

Sobre el plano religioso se tocan luego (quizá no accidentalmente, aunque nunca nombradas) tanto la línea 'blanda' del catolicismo como la 'dura' del rigorismo rabínico, jansenista y protestante en general. En el primer caso, las argumentaciones espinosianas resquebrajan —como en parte sabemos— la confianza en la validez del virtuosismo jesuítico de la imaginación: difícilmente este instrumento de dramatización de los conflictos en el teatro interior de la conciencia producirá (además de la renovada muerte y transfiguración ilusoria de las pasiones) una efectiva liberación de su tenaza. Sin embargo, minado en sus fundamentos aparece también el laxismo, con su convicción, en parte todavía humanista, de que el hombre tiene la facultad de permanecer amo de su propio destino eterno (a pesar de la cadena de pecados, arrepentimientos y recaídas) porque no ha perdido el libre albedrío.[10] En el segundo caso, el contraste con las confesiones protestantes, es igualmente claro: con el luteranismo (con su idea de "siervo albedrío", que mientras deja libre al hombre de la imposible obediencia perfecta a la ley divina, lo liga a una prueba de fe contra el pecado, a una especie de *potlàc,* por la que a cada inevitable capitulación ante el mal se reacciona con una fe todavía más fuerte que lo rescate: *pecca forte, sed crede fortiter)* y con el calvinismo, más familiar a Espinosa en una Holanda en que la duda atroz sobre la predestinación del individuo se acompaña, sin aparentes contradicciones, con el culto del placer de los sentidos y de la comodidad de la vida.

Sobre el terreno político finalmente se retoma, modulada sobre otros registros, una doble polémica, también ya encontrada anteriormente: contra los utopistas y los reformadores abstractos, los cuales pretenden extirpar las pasiones y los 'vicios' de los hombres transformándolos en ciudadanos de un óptimo Estado (que tiene la única culpa de no poder existir por ninguna parte); y contra la instrumentación astuta de los

[10] Sobre este último punto, véase M. Petrocchi, *Il problema del lassismo nel secolo XVII,* Roma, 1953.

afectos en función del *statu quo*, justificado por la presunta inmodificabilidad de los instintos malvados y egoístas.

A cualquier nivel (filosófico, religioso o político), Espinosa declara de todos modos el propio rechazo ya sea del primado de la razón y de la voluntad, que presupone individuos sustancialmente libres, convencidos de poder gobernar despóticamente las pasiones, ya sea de la pasiva aceptación de teorías que condenan a los hombres a la impotencia, abandonándolos a los caprichos de la gracia y de la predestinación de un Dios personal o atribuyéndoles por naturaleza una débil *vis existendi*, o sea, dejándolos siempre y de cualquier modo a merced de fuerzas que —aun independientemente de las condiciones sociales— vuelven la vida triste y miserable. De aquí la firme reivindicación de la coincidencia de libertad y necesidad, pero también de *utilitas* individual y de bien común.

Por motivos opuestos y complementarios —sin algún deseo de equidistancia o de mediación, más bien a través de formas de 'extremismo' filosófico que le procurarán de inmediato la fama de ateo y de destructor de todo criterio moral—, Espinosa ataca por tanto con serena resolución a diversos adversarios: los partidarios de la omnipotencia del querer y los del siervo albedrío (en cuanto ambos revelan los dos rostros de una misma pasividad); los representantes de filosofías y religiones fundadas sobre la atracción por la muerte y la mortificación del espíritu y del cuerpo; cuantos buscan inmoderadamente los placeres en el torbellino de las relaciones sociales, disipando la propia existencia en la madeja desordenada de las pasiones para luego refugiarse, tal vez, en la tristeza y en el olvido de sí mismos, encontrando refugio, como animales salvajes, en la soledad agreste; los políticos astutos, simuladores y disimuladores, que han hecho un arte del doblez y del cinismo y los fustigadores de costumbres, constructores de sueños cuya candidez es tan nefasta como las maquinaciones tenebrosas de los representantes de la razón de Estado.

Para desenmarañar el sentido de tales cuestiones, procederé según un itinerario que —más allá de la reconstrucción histórica y filológica, que también he tratado de realizar con rigurosa exactitud— no adelanta alguna pretensión de contar en forma precipitada vicisitudes de muy larga duración. En cambio, el objetivo es precisamente el de individuar el núcleo de los problemas. En cuanto éstos vengan dotados de una relativa autonomía teórica respecto a los contextos de origen (aun manteniendo su aspecto de condicionabilidad histórica y cultural), se hace luego posible articularlos según una lógica interna en que aparezcan también sus líneas de fractura y los momentos de cambio. Desde el punto de vista expositivo, finalmente, los resultados convergirán en un

primer momento sobre aquel "foco de la elipse" llamado Espinosa, para irradiarse luego, nuevamente, de él hacia otra dirección, de tal manera que la experiencia histórica acumulada a lo largo del camino se la pueda hacer fructificar más fácilmente mediante la teoría.

El recorrido se desarrolla en sus diferentes salidas en un espacio complejo, surcado por sendas *[scansioni]* y bifurcaciones que establecen, por contigüidad y exclusiones, la aislada peculiaridad de la posición de Espinosa. Partiré así del examen 'retroactivo' de algunas tesis ejemplares del estoicismo griego y romano (con particular atención a Séneca), considerado también por los antecedentes de los motivos que lo impulsaron a contraponer las posiciones platónicas y aristotélicas y a retomar temáticas sacadas del repertorio de la literatura (y de la tragedia en particular). De aquí me remontaré al neoestoicismo moderno, deteniéndome en particular en Justo Lipsio, para pasar luego a Pascal. Finalmente, se dedicará un amplia exposición a Descartes en la segunda sección de esta parte.

XI. PERSUASIÓN Y DUREZA

"PACIENCIA, CORAZÓN MÍO"

MENIS, la "primera palabra de toda la literatura europea":[11] designa la "ira" de Aquiles, aquella "funesta, que infinitos duelos trajo a los aqueos", con que se abre la *Ilíada*. En el código heroico, cuando el hijo de una diosa ha sufrido una grave injuria de Agamenón, la *menis* no es otra cosa que un sagrado furor, paralelo a la ira de Apolo, que diezma con la peste al ejército griego. Aquiles debe resistir —según el código de honor 'heroico'— a la prepotencia del comandante supremo de la expedición contra Troya. En el momento que rehúsa aceptar los dones ofrecidos en reparación por su antagonista, pasa sin embargo, basado en los mismos valores en que se inspira, a la parte de la ofensa, degradando la propia *menis* en humano rencor ("bile" o *cholos)* que envenena el ánimo.

Encerrado en la tienda, enojado por la ofensa padecida asiste —contrariado en el ánimo— al espectáculo de los compañeros que sucumben en gran número a manos de los enemigos a causa de su ausencia. A pesar de los sabios consejos y los argumentos que él es capaz de dirigir también a sí mismo,[12] el *thymos* (el impulso irrefrenable y 'leonino' de antagonismo, de gloria y de revancha, el deseo irracional de venganza de Aquiles, todavía no muy diferenciado en Homero del *phren*, pensar o reflexionar) prevalece de inmediato en él. Cuando la decisión de retornar a combatir al lado de Agamenón ya se ha madurado, la muerte de Patroclo cambia sólo la meta. El *thymos* se vuelve todavía más salvaje al dirigirse a Héctor y al desgarrar horrendamente el cadáver.[13]

Desde los comienzos de la cultura occidental, el problema de las pasiones y del autocontrol resulta determinante para la reflexión poética y ética. La capacidad de controlar la *menis*, el *cholos*, el *thymos* o el *orge* —esto es, la "ira" entendida en sentido amplio, como ímpetu rebosante

[11] C. Watkins, "À propos de *menis*", en *Bulletin de la Societé de Linguistique de Paris*, LXXII (1977), pp. 187*ss.* (también *SVF*, III, 416) y, *cfr.*, para el contexto ético y filológico, G. Nagy, *The Best of the Achaeans*, Baltimore-Londres, 1979, y M. G. Ciani, *I giorni dell'ira, Introduzione* a Homero, *L'ira d'Achille (Iliade I)*, Venecia, 1988, pp. 11-24.

[12] Acompañados por el reconocimiento de que "no se puede cultivar en el ánimo una ira inflexible" (*Il.*, XVI, 60-61).

[13] Él está por ello a merced de las mismas fluctuaciones del ánimo, semejantes a las olas del mar, a las que incluso el sabio Néstor está quizá sometido; *cfr.* Hom., *Il.*, XIV, 16-21. Sobre Aquiles, *cfr.*, a este propósito, también Arist., fr. 168 Rose.

de la *psyche*— divide de inmediato a los hombres en categorías. Ya los poemas homéricos contraponen implícitamente la inestabilidad divina y humana de la conducta de Aquiles —que no sabe, o no desea, sujetar el incendio de la pasión— al dominio que Odiseo ha conseguido sobre sí. En una escena decisiva, éste logra en efecto reprimir el violento deseo de matar a los criados insolentes, amigos de los Pretendientes, que —sin reconocerlo— lo maltratan en su mismo palacio. De esta manera, después de haber disimulado las propias turbaciones interiores, el nuevo héroe de un mundo encaminado hacia la civilidad del autocontrol (de la interrupción o dilación de la inmediatez del impulso) aprende fatigosamente a mandarse a sí mismo. Y, mientras el *thymos* o *kradie*, el "corazón" le "ladra" en el pecho "como una perra", él es capaz de imponérsele y vencerlo, diciéndole: "Paciencia, corazón mío".[14] La venganza vendrá, pero sólo después: calculada y fría, cuando, cerradas todas las puertas para que ninguno de los Pretendientes y de los criados infieles pueda escapársele, el ánimo exacerbado y paciente podrá finalmente descargar sus tensiones y encontrar satisfacción en un obrar eficaz.

Con la acrecentada exigencia de autocontrol, se multiplicarán —sobre todo a partir del siglo IV a. C.— las reflexiones sobre el *thymos* y los tratados sobre la ira, *orge*, temas que de los escritos de filosofía pasan también a las representaciones teatrales. De Platón a Aristóteles, de

[14] *Cfr.* Hom., *Od.*, XX, 13-30:

[...] dentro de su pecho su corazón ladraba.
Como una perra, protegiendo a sus tiernos cachorrillos,
aullaba al hombre, desconocido, como dispuesta a atacarlo,
así ladraba dentro de él, indignado por aquellas malas acciones.
Y golpeándose el pecho reprendía a su corazón diciendo:
"¡Aguanta, corazón! Soportaste algo más vergonzoso,
aquel día en que el Cíclope devoraba, con furia implacable,
a los esforzados compañeros; y tú lo toleraste, hasta que la astucia
te sacó del antro, cuando creías estar ya muerto".
Así dijo, increpando a su corazón en el pecho: y se aquietó su corazón obediente, soportando
pacientemente; pero él se revolvió ya a una parte, ya a la otra.
Como un hombre, sobre un grande y encendido fuego, hace girar
un vientre repleto de grasa y de sangre
por un lado y por otro deseando que quede bien asado,
así él iba de una parte a otra mientras pensaba
cómo atacaría a los desvergonzados Pretendientes,
él solo contra una multitud.

(Me valgo de la traducción italiana de G. A. Previtera, en Homero, *Odisea*, vol. V., libros XVII-XX, Milán, 1985, *ad loc.*) Sobre este aspecto, *cfr.* J. de Romilly, *"Patience, mon coeur". L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, París, 1984 (sobre sus repercusiones en el campo filosófico hasta Aristóteles, pp. 173-214). Platón cita el pasaje homérico para indicar la lucha entre el cuerpo y el alma (*cfr. Phaedo*, 94 D). Él se volverá luego paradigmático para la teoría —que llega hasta los estoicos— según la cual la sabiduría se identifica con el triunfo de la razón sobre los deseos y sobre los movimientos descontrolados del alma. Para algunos elementos de esta estrategia en la tradición literaria, *cfr.* H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, EUA, 1966.

Teofrasto a Menandro, pero sobre todo en el ámbito del estoicismo, del epicureísmo o del neoplatonismo, la presencia de estos argumentos se volverá, sintomáticamente, casi obsesiva.[15]

La animosidad o la ira continúa estando ligada tanto a un sentimiento generoso de venganza y de revancha retenidas frente a una injuria, real o presunta, de que se sienten víctimas, como a una forma de justicia salvaje que prorrumpe. Con el debilitamiento de los valores tradicionales que se remontaban a la ética aristocrática y heroica —como se presenta más idealizada que sentida ya en poemas homéricos— y con el surgimiento de concepciones diversas de la justicia, vinculadas a una ley común, el interés por este fenómeno asume rasgos más analíticos y descriptivos. El comportamiento del hombre que es presa de ella ha sido muy a menudo presentado como de un individuo sometido a locura temporal: "tiene los ojos de los locos, que a veces emiten relámpagos", "tiene el rostro por lo general enrojecido; algunos tienen el cuello tenso y las venas infladas y la saliva amarga y salada".[16] No se preocupa de las conveniencias sociales, está dispuesto a un arrebato de nervios por los más diversos y fútiles motivos, puesto que ya no sabe distinguir lo verdadero de lo falso. Se transforma en un insensato, al contrario del sabio, como se puede ver muy bien observando —según modelos fisiognómicos y descriptivos difundidos— el aspecto y la conducta: "la expresión resuelta y amenazante, la frente fruncida, la cara sombría, el paso agitado, las manos inquietas, el colorido alterado, la respiración frecuente y jadeante".[17] Los efectos de la ira son desastrosos porque ella es contagiosa: las palabras dichas o el ejemplo exhibido excitan a las muchedumbres y las inducen quizás al delito o a la guerra.[18] La cuestión ahora viene en general examinada tanto desde el punto de vista de los efectos que la "ira" —sería mejor decir la pérdida del control de sí— produce sobre los demás, como en la óptica del hombre trastornado. Contra Aristóteles y el Peripato, los estoicos y Séneca atenúan la distinción entre ira moral-

[15] Baste pensar en la primera comedia de Menandro intitulada *Orge*, el *Peri orges* de Filodemo de Gadara (cronológicamente es la primera obra que ha llegado a nosotros en que tal pasión se presenta de manera sistemática; *cfr.* la edición crítica y la trad. it. al cuidado de G. Indelli: *L'ira*, Nápoles, 1988), el *De ira* de Séneca, el *De cohibenda ira* de Plutarco hasta las tardías elaboraciones de San Juan Crisóstomo ("De ira et furore", en *PG*, LXIII, 689-694) o de San Gregorio Nacianceno ("Adversus iram", en *PG*, XXXVII, 813-851). Para una historia reciente de esta pasión en el ámbito filosófico, literario y religioso, *cfr.* J. Sarocchi, *La colère*, París, 1991.

[16] Philodem., *De ira*, trad. it. cit., p. 111.

[17] Sen., *De ira*, I, 1.

[18] *Cfr. ibid.*, III, 2, 3. La ira es a menudo vista como una especie de locura temporal (para cuya concepción es útil el encuadramiento ofrecido por B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Ithaca y Londres, 1978).

mente justificada y furor ciego, pérdida completa de lucidez. Para los primeros —que pretenden conservar en este caso huellas de la ética heroica— la inhibición de la ira sería no sólo un signo de bajeza, sino también una invitación a hacerse pisotear y derrotar desarmados, un modo de cortar "los nervios del alma" y de renunciar al "acicate de la virtud". Quien no se inflama de justa indignación ante las ofensas o la maldad de otro se manifiesta en efecto dotado de un ánimo servil y falto de dignidad.[19]

EL CABALLO NEGRO

El problema del *thymos* encuentra sólo en la filosofía platónica su primera colocación teórica. La *psyche* viene primeramente dividida en dos partes, la racional *(logistikon)* y la arracional *(alogon)*. Luego esta última, a su vez, se subdivide en alma "concupiscible", esto es, capaz sólo de deseos bajos *(epithymetikon*: "aquella que hace sentir amor, hambre, sed y que excita a los otros deseos, compañera de satisfacciones y deseos materiales"), y alma irascible o impulsiva o valiente *(thymoeides)*.[20] Según las metáforas animales utilizadas por Platón, el "hombre" es un ser compuesto, formado de un hombre verdadero (el *logistikon)*, de un león (el *thymoeides)* y de un monstruo multiforme o camaleónico que asume todos los aspectos (el *epithymetikon)*. El alma arracional y la racional son unidas y separadas por medio del Eros, que trata de unirlas con esfuerzo incansable.

[19] En este sentido no hay nada de escandaloso o de inconveniente para la naturaleza sublime del lugar y para la majestad del personaje si Dante 'osa' describir en el *Paraíso* a Pedro, el primero de los apóstoles y de los papas, mientras arde en ira y pronuncia palabras de fuego al recordar las fechorías realizadas por sus indignos sucesores en la guía de la Iglesia. También en el mundo ultraterreno algunas pasiones continúan, pues, siendo buenas.

[20] *Cfr.* Plat., *Resp.*, IV, 439 D-E. Sobre el concepto de *thymos*, *cfr.*, por último, G. Concato, "Thymos", en *Atque*, 2 (noviembre de 1990), pp. 107-124. Según G. Dumézil (*Mythe et épopée*, vol. I, *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, París, 1968, p. 396), tal tripartición correspondería a la tríada indoeuropea de las funciones política, militar y productiva. Ella concuerda además con la división tripartita de los géneros de vida que Platón establece: el del *philosophos*, que busca la sabiduría; el del *philotimos*, que persigue los honores y, finalmente, el del *philokerdes*, que mira con codicia la ganancia (*cfr.* Platón, *Phaedo*, 68 y 82; P. Joly, *Le thème philosophique des trois genres de vie*, París, 1956, y A. J. Festugière, "Les trois vies", en *Études de philosphie grecque*, París, 1971, pp. 117-156). El conflicto o el posible acuerdo consigo mismos no son en Platón entre el alma y el cuerpo, sino en el interior del alma misma. Se sigue "que los impulsos y los deseos no tienen su raíz en la corporeidad (que resulta de este modo neutral)" (M. Veggetti, "Platone e l'origine della psicologia", en varios autores, *La qualità dell'uomo*, Milán, 1989, p. 90). Para algunas implicaciones de la correspondencia entre la división tripartita del alma y la de la ciudad, *cfr.* J. Neu, "Plato's Analogy of State and Individual: The 'Republic' and the Organic Theory of the State", en *Philosophy*, XLVI (1971), pp. 236-254.

Estas tres partes efectivas de una división fundamentalmente binaria se pueden traducir —a partir 'de abajo'— en tres formas de deseo en general: el irrefrenable, tendiente a la satisfacción de los instintos más despreciables; el generoso y educable y, finalmente, el racional, en el que la razón misma se presenta como "deseo de bien" (más tarde se tornará en Aristóteles deseo vuelto razonable).[21] La virtud coordina de la mejor manera la conducta del alma, canalizando los deseos hacia la racionalidad, de tal modo que disminuya el monto energético —cuya cantidad parece finita— orientado hacia los impulsos peores.[22] Reforzando los deseos anclados en la razón, se consolida, consecuentemente, el dominio del alma. Por lo cual no es exacto cuanto comúnmente se dice, esto es, que la poesía y el arte en general son condenados de manera absoluta por Platón. Esto vale, quizá, desde el punto de vista más alto de la razón y de la moralidad (debido a los malos ejemplos ofrecidos por los poemas de Homero), pero la poesía representa también el espejo deformante —y por esto mismo paradójicamente realista— del aspecto proteico de la parte desiderante del alma. Gracias a tal función el arte en general puede volverse una de las fuentes más apropiadas para el conocimiento de las pasiones. Es éste, entre otras cosas, el motivo por el cual, en el tercer libro de la *República* (400 E, 402 A), lo bello se presenta —a propósito de los jardines, de las estatuas y de los edificios de la Ciudad— como instrumento para purificar y mitigar el *thymos* de los "custodios", hombres capaces de dominar los deseos que tienden hacia lo bajo pero cuya razón está todavía enzarzada en rivalidades dictadas por la búsqueda del honor y de la gloria.

Las partes arracionales del ánimo se vuelven irracionales cuando los deseos se esclerosan y se estructuran en el tiempo en conglomerados relativamente coherentes y difíciles de disgregar, asumiendo el aspecto de

[21] La imagen del conflicto entre la indeterminabilidad y la irreductibilidad del deseo y la necesidad de armonía y de precisión del *logos* parece reproducir, por analogía, los problemas ligados al descubrimiento de lo inconmensurable en la geometría griega (para lo cual *cfr.* D. Kurz, *Akribeia: das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Gotinga, 1970, y K. von Fritz, "The Discovery of Incommensurability by Hippasus of Metapontum", en varios autores, *Studies in Pre-Socratic Philosopy*, Londres, 1970, pp. 382-442). Sobre la razón como deseo del bien en Platón —que por lo demás está unido al *logismos* por ser parte "grande y vigorosa del alma": *Resp.*, IV, 442 A—, *cfr.* S. Skolnikov, "Reason and Passion in the Platonic Soul", en *Dyionisos*, II (1978), pp. 35-49, o como deseo de la razón en Aristóteles, *cfr. Magna Mor.*, 1187b y *Top.*, 126a.

[22] *Cfr. Resp.*, VI, 485 D: "Pero en aquel cuyos deseos se inclinen fuertemente a un objeto, sabemos que por lo demás ellos son en él más débiles, como un flujo de agua que ha sido conducido hacia él". Han advertido cierta analogía entre este planteamiento y el "modelo hidráulico" de la psique freudiana Ch. Kahn, "Plato on the Unity of the Virtues", en *Facets of Plato's Philosophy*, al cuidado de W. H. Werkmeister, Assen, 1976, pp. 27*ss.*, y G. Santas, *Plato and Freud. Two Theories of Love*, Oxford, 1988, trad. it.: *Platone e Freud. Due teorie dell'eros*, Bolonia, 1990, pp. 107-108.

rasgos del 'carácter' y coligándose en forma permanente contra la razón. El arma más eficaz para combatirlos es el autocontrol, la continencia o *enkrateia (Resp.*, IV, 430 E), que implica un reforzamiento racional de la 'voluntad' o *boulesis* (nótese, incidentalmente, cómo en Espinosa el mal no deriva del todo del predominio de las partes irracionales del alma). El tirano —ser despreciable, en cuanto persigue hasta el fondo la realización de sus propios deseos desenfrenados e inflados, demostrándose en esto el opuesto simétrico del filósofo— carece de cualquier autocontrol. Él realiza, despierto, aquellos impulsos ilegítimos *(paranomoi)* que todos los demás hombres persiguen, desde la infancia, pero que han aprendido a reprimir durante la vigilia mediante "las leyes y los deseos mejores ayudados por la razón", o bien que satisfacen de manera alucinatoria en el sueño, cuando la parte racional del alma duerme y el elemento ferino en el hombre predomina. Es entonces cuando cada individuo se entrega —de manera involuntaria, como un Edipo durmiente— a deseos terribles, caóticos y salvajes, como el de "unirse con la propia madre, y con cualquier otro hombre o dios o animal, y mancharse con la sangre de cualquiera".[23]

La *boulesis* transforma al individuo en una pequeña asamblea deliberante obligada a tener presentes instancias síquicas irreductibles a la racionalidad. Sustituyéndose al *daimon* socrático, el *logos* se reúne en consejo y elige su línea de conducta. La estrategia de Platón apunta, en este sentido, a una *logokratia*, tendiente a volver al poder sabio y al saber potente (lo cual acontece, de manera indirecta, también según el doble registro de la persuasión y de la coacción: educando al *thymos* y a los "custodios" para el bien y azuzándolos juntos, como fieles guardianes de la razón, contra el *epithymetikon* y los estratos más bajos del *demos).* En el famoso mito platónico del carruaje alado *(cfr. Phaedr.*, 246 A*ss.)* el *logos*, auriga del alma, dirige hacia lo alto el elemento animal del fogoso caballo blanco y, con más fatiga, al del indómito caballo negro constituido por los deseos rebeldes, que tienden hacia abajo.

[23] *Cfr. Resp.*, IX, 571 A-D. En la *Interpretación de los sueños* Freud alude a este pasaje platónico; *cfr.* S. Kofman, "Freud et Platon", en *Séductions. De Sartre à Héraclite*, París, 1990, pp. 65-86. En un ámbito más amplio, sobre la división tripartita del alma en Platón y Freud y sobre el deseo sexual que domina al tirano, *cfr.* A. Kenny, *The Anatomy of the Soul*, Oxford, 1973, pp. 10-14, y G. Santas, *Plato and Freud. Two Theories of Love*, trad. it. cit., pp. 105-106. Sobre el carácter "particularizante" de los deseos que se despliega en la guerra, en la tiranía y en el anhelo de ser los más fuertes, *cfr.* J. Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, París, 1980, pp. 26 y 78*ss.*

La voz del amo

Al mando del *logos* las pasiones generosas se sosiegan "como un perro a la voz del amo" *(Resp.*, IV, 440 D). El suyo es un 'poder pastoral', protector y coactivo al mismo tiempo, que dura hasta cuando algunos individuos, destinados a mandar, no han alcanzado la plena autonomía. Para domar las bestias y la parte irreductiblemente animal del hombre se requieren la autoridad y el control, una razón armada por encomienda, defendida por el cordón de seguridad de los guardias y alimentada materialmente, en sus representantes políticos, por la actividad misma de los productores, de los hombres de aquella tercera clase que no saben adaptarse a la transformación radical de los impulsos y de los deseos (comprendidos la avaricia y los celos) que surge de la abolición de la propiedad de las cosas y de las mujeres en la Ciudad justa.[24] La razón manda utilizar los modos fuertes sólo cuando se vean obligados, como en el caso de los caballos o de los animales de tiro, si se trata de eliminar las desviaciones y los movimientos bruscos, pero sin corroer la energía de los impulsos y de los deseos.[25]

También Aristóteles sigue, como es sabido, el esquema tripartito en la subdivisión del alma, conservando, en forma bastante más débil, la analogía entre *psyche* y *polis* y distinguiendo el alma arracional en "vegetativa", que preside las funciones vitales del organismo, y "concupiscible". De manera distinta de las tradiciones orientales de los "gimnosofistas", el

[24] *Cfr. Leg.*, VII, 808 D-E:

> Nadie debe vivir sin pastor; ni rebaños, ni ningún otro animal; no pueden estar sin pedagogos los niños, y sin amo los esclavos. Los hijos de los hombres, entre los más pequeños de todos los animales, son los más difíciles de tratar; cuanto más tienen la fuente del pensamiento todavía indómita, son entre todos los animalitos los más insidiosos, los más astutos, los más rebeldes. Es necesario por ello mantenerlos frenados con muchos vínculos, como las mordidas de los caballos.

[25] En polémica con los estoicos, Plutarco ha explicitado bien este aspecto de la tradición platónica:

> En los buenos o en los caballos se busca eliminar los ladeos y las mordeduras de freno, pero no los movimientos y las energías; del mismo modo la razón utiliza las pasiones domadas y amansadas, sin debilitar completamente las partes del ánimo destinadas a servir [Plut., *De virt. mor.*, 451 D].

Cfr. también Plut., *De prof.*, 83 B:

> Como los animales de tiro, una vez bien adiestrados, no intentan desviarse y abandonar el camino ni siquiera cuando el que los conduce afloja las riendas, sino que avanzan en orden, como han sido acostumbrados, y mantienen su andar sin sobresaltos, así el componente irracional, en las personas en que por obra de la razón se ha vuelto ya dócil, manso y moderado.

El estoico que mira la *enkrateia* dirige el afecto a donde quiere su razón victoriosa. Sólo así se emancipa de la servidumbre y se pone por sí mismo el gorro frigio de la libertad. Sin embargo, el precio es el dolor, en cuanto debe recurrir "a golpes de látigo y de freno" (Plut., *De virt. mor.*, 445 C).

alma vegetativa resulta para Aristóteles sorda a los dictámenes de la parte racional. Los "filósofos desnudos" que Alejandro y su ejército habían encontrado en India y tratado de conducir a Occidente eran en efecto capaces de influir —mediante la meditación, los ejercicios ascéticos y la voluntad— sobre las funciones para nosotros espontáneas del cuerpo, como la respiración o el latido cardiaco. El alma "concupiscible" participa en cambio aristotélicamente, dentro de ciertos límites, del alma racional "en cuanto es obediente y obtemperante a la razón. Así podemos decir que ella toma en cuenta a la razón, como se toma en cuenta al padre o a los hijos, y no a una demostración matemática" *(Eth. Nic.*, I, 13, 1102b).

El 'familismo moral' aristotélico funda una retórica relacionada o unida a un modelo de razón bastante más plástico que el platónico y sobre todo el estoico, que se ejerce sobre las pasiones que se dejan convencer y educar, pero que sin embargo se vuelve igualmente represivo cuando encuentra resistencia de otra manera infranqueable:

> El razonamiento y la enseñanza no tienen después efecto sobre todos [...] En efecto, quien vive según la pasión no podría escuchar, ni comprender el razonamiento de quien lo quiera disuadir; ¿cómo será entonces posible persuadir a una persona así dispuesta? Y en general parece que la pasión no obedece a la razón, sino a la fuerza.[26]

[26] *Eth. Nic.*, X, 9, 1179b. Bajo este perfil, el *logos* se presenta como capacidad de modificar afectos aunque sean siempre extraños, aun cuando en parte sean educables. Sobre el estudio moral en Aristóteles, *cfr.*, por último, M. Burnyat, "Aristotle on Learning to Be Good", en *Essays on Aristotle*, al cuidado de A. Rorty, Berkeley, 1981. Sobre la concepción de las pasiones y de su control en Aristóteles, *cfr.* W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotions*, Londres, 1975 (que las considera "abiertas a la racionalidad"); A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, Londres, 1979; D. S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, Londores-Nueva York, 1986; y S. Gastaldi, "Pathe and polis: Aristotle's Theory of Passions in the Rethorics and Ethics", en *Topoi*, VI (1987), pp. 105-110, y *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Turín, 1990.

XII. COHERENCIA Y CONSTANCIA

Enemigos de sí mismos

Para vivir según razón el hombre debe mantener en el tiempo la coherencia consigo mismo, así como cuando atraviesa las pruebas más duras. Debe decirse —parafraseando a Odiseo— '¡paciencia, *logos* mío!' En efecto, constancia e integridad son para Aristóteles los rasgos distintivos de la persona virtuosa, cuyo ánimo está en amistad consigo mismo, y de la *eudaimonia* como capacidad de seguir el propio *daimon:*

> En efecto, sólo el virtuoso es coherente consigo mismo y aspira a las mismas cosas con toda su alma [...] Y quiere que su persona viva y se conserve y sobre todo esta parte con que razona; efectivamente, para el hombre virtuoso es bello existir. Luego, cada uno quiere para sí mismo las cosas buenas y ninguno desea volverse otro, pero sí que este otro ser tenga todos estos bienes; en realidad también un dios tiene ya el bien, pero en cuanto permanece lo que era antes *[Eth. Nic.*, IX, 4, 1166a].

Ningún hombre bueno querría, pues, volverse otro, aun cuando se le ofrecieran todos los bienes del mundo. El deseo de ser diversos de aquel que efectivamente se es viene condenado por Aristóteles como típico del malvado. Incidentalmente, esta actitud por la cual el hombre bueno se quiere a sí mismo como es ("conviértete en aquel que eres") contrasta claramente con algunos aspectos característicos de nuestra sensibilidad contemporánea, en que muchos hombres, ciertamente no "malos", han a menudo cultivado fantasías de alteridad, lamentos por aquello que habrían podido ser y no son, o bien han manifestado la aspiración a vivir otras vidas paralelas' a la propia. La fidelidad a sí mismos —*constantia* o *firmitas*— constituye en cambio el auténtico fundamento de la ética clásica. Quien pretende permanecer igual a sí mismo tiene deseos y actitudes constantes, precisamente porque goza de tal coherencia y continuidad con el propio ser:

> Y un tal hombre desea vivir consigo mismo: haciendo esto experimenta placer; en efecto, son deleitables los recuerdos de las cosas realizadas y bellas las esperanzas de las futuras: ellas en realidad son agradables. Y es sobre todo consigo mismo que prueba dolor o placer; en efecto, siempre la misma cosa le procura dolor y la misma placer y no una vez la una y una vez la otra; efectivamente él es, por así decirlo, incapaz de arrepentirse *[ibid.].*

La continuidad con el propio pasado se vuelve un valor dominante.

La *dysdaimonia* o *kakodaimonia*, el estar en desacuerdo y en enemistad consigo mismos, provienen de la violación de este valor. El malvado carece de integridad y de igualdad consigo mismo, en cuanto cambiaría de buena gana su identidad para obtener bienes. Pero, sobre todo, es un hombre íntimamente desgarrado. Su alma, arrastrada en direcciones opuestas, está sujeta al tumulto de facciones opuestas. En ella una parte lucha siempre contra la otra, dividiendo las fuerzas. Por ello los hombres malos —no siendo coherentes y deseando algunas cosas, mientras quisieran abstractamente otras— intentan siempre distraerse y aturdirse para evitar permanecer solos con los propios pensamientos:

> Buscan personas con quienes pasar el día, y huyen de ellos mismos; en efecto, recuerdan sus muchas y malvadas acciones, y piensan para el futuro otras tantas, çuando están consigo mismos, en cambio mientras están en compañía de otros las olvidan. No teniendo nada susceptible de amistad no experimentan ni siquiera amistad hacia sí mismos. En realidad éstos ni gozan, ni se afligen consigo mismos; puesto que su alma está en disenso y una parte de êlla por perversidad sufre al ser privada de algunas de estas cosas, la otra en cambio goza y una jala de un lado, la otra del otro como desgarrándolos. Y aunque no es posible simultáneamente dolerse y gozar, sin embargo un tal hombre se duele de que gozó poco después de haber gozado, y no quisiera que le hubiesen sido agradables aquellas cosas; puesto que los malos están llenos de arrepentimiento [*ibid.*, 1166b].

El hombre de mañana y el de hoy

La distinción entre bueno y malvado pasa también a través de parámetros temporales. El bueno está siempre presente a sí mismo, íntegro en todo instante, aun mientras goza de los "recuerdos de las cosas realizadas" y de las "bellas esperanzas de las futuras".[27] La historia vivida de su vida se vuelve coherente por una continuidad temporal y ética al mismo tiempo.

El malvado en cambio vacila debido a las fluctuaciones del ánimo. En los casos más graves, es como descuartizado por deseos que lo impulsan en direcciones contrastantes. El arrepentirse no es síntoma de reconocimiento de su error, sino de ulterior maldad. Se sustrae, en general, a sí mismo y a su pasado, sin por esto experimentar gozo del pro-

[27] *Kalai elpides:* indicando el término *elpis* una expectativa indeterminada, las "bellas esperanzas" no significan otra cosa que "esperanza" en nuestro sentido. En la *Ética Nicomaquea* la única razón por la cual la infancia es considerada en términos positivos es porque ella está abierta a las posibilidades del futuro: "Los niños que se consideran felices son llamados así sólo mirando a las esperanzas que se tienen de ellos".

pio futuro. Su yo en realidad está dividido[28] y en enemistad consigo mismo porque ignora la naturaleza de la *philautia* o amor propio.

En el lenguaje más tardío de Plutarco, que sobre este punto permanece absolutamente fiel al espíritu de Aristóteles, un hombre de este género, en el ver "la propia vida privada de una sonrisa, triste, perennemente afligida y oprimida por las pasiones más desagradables y por molestias sin fin", no se procura respiro y no escucha consejos. Éste por consiguiente rehúsa acoger todo razonamiento que le "permitiría soportar sin recriminaciones el presente, recordar con gratitud el pasado y avanzar hacia el futuro, sin temor o sospecha, con alegre y luminosa esperanza".[29] En contraposición a los demás, sólo el hombre recto es capaz de permanecer fiel a sí mismo de manera inteligente, en cuanto integridad no es otra cosa que presencia para sí, en todo instante, de todo él mismo, tejido conectivo del alma que establece una continuidad ininterrumpida entre pasado y futuro. El bueno recuerda con gratitud el tiempo transcurrido y percibe la prolongación en el presente, mientras

> en la mayoría de las personas un olvido hecho de insensibilidad y de ingratitud se apodera de su pasado y lo devora: cancelando toda acción, todo éxito, todo momento agradable de distracción, de compañía, de gozo, tal olvido no permite a la vida volverse un todo, en que el pasado se entrelace con el presente, sino, por el contrario, como si el hombre de ayer y el hombre de mañana fuesen diversos del de hoy, ello, separando claramente todo cuanto nos sucede, coloca de inmediato el pasado en la condición de jamás acontecido debido a la falta de recuerdo.[30]

Ser buenos no constituye un acto supererogatorio, sino que es la condición misma de la felicidad y de la plenitud del existir:

> Aquellos que no conservan y no evocan el pasado mediante la memoria, sino que lo dejan desvanecer lentamente, en realidad se vuelven día a día pobres, vacíos y aferrados al mañana, como si los eventos acaecidos el año pasado, anteayer o ayer ya no le atañesen y no hubiesen para ellos absolutamente acaecido nunca.[31]

[28] No sólo en el sentido de la homónima, célebre obra de R. D. Laing, *The Divided Self* (Londres, 1959, trad. it.: *L'io diviso*, Turín, 1959), sino también de la *Lecture VIII: The Divided Self and the Process of Its Unification* de James, ahora en W. James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), Nueva York, 1982, pp. 166-188. El "yo dividido" no goza a menudo de la promesa cristiana de regeneración y renacimiento del individuo en forma de hombre nuevo, de la posibilidad de ser *twice-born* (*cfr. ibid.*, p. 166).

[29] Plut., *De tranq.*, 477 F.

[30] *Ibid.*, 473 C-D.

[31] *Ibid.*, 473 D-E. También para el sabio epicúreo, los bienes pasados no se pierden: él permanece siempre "joven de bienes por el grato recuerdo del pasado" (*Epístola a Meceneo*, 122).

LAS EDADES DE LA VIDA

Ser coherentes con la propia historia, permanecer idénticos a sí mismos a través del paso de las experiencias representa el modelo ético en que la cultura clásica se inspira constantemente aun cuando en formas diversas. En términos modernos, esto significa que la identidad personal es algo que se hace y no sólo que se da; en la perspectiva aristotélica —como resulta de la *Retórica*, II, 12-14, 1388b-1390b—, que ella está ligada a estadios de la vida individual. En efecto, Aristóteles distingue tres edades: juventud, madurez y vejez, dos extremos y un medio. La virtud, la coherencia, la plenitud de identidad está en el medio, en la madurez, mientras la juventud peca por exceso y la vejez por defecto. Según un análisis que por su penetrante vivacidad merece ser referido ampliamente, para Aristóteles es característico de los jóvenes el ímpetu de los deseos, pero también su inconstancia:

> Los jóvenes, pues, son proclives a los deseos y llevados a hacer lo que desean. Entre los deseos del cuerpo son propensos sobre todo a los eróticos y son incontinentes al respecto. Son volubles y pronto saciados en sus deseos y, como desean intensamente, así dejan rápidamente de desear; en efecto, sus voluntades no son fuertes, pero son como la sed y el hambre de los enfermos [...] Y viven la mayor parte del tiempo en la esperanza; en realidad la esperanza es relativa al porvenir, así como el recuerdo es relativo al pasado; y para los jóvenes el porvenir es largo y el pasado es breve [...] Y son magnánimos; porque todavía no han sido humillados por la vida, más bien son inexpertos en lo inevitable, y el considerarse dignos de grandes cosas es magnanimidad: y esto es propio de aquel para quien es fácil esperar *[Rhet.*, 1389a].

Los viejos constituyen lo opuesto especular de los jóvenes: "Habiendo vivido muchos años y habiendo sido a menudo engañados y habiéndose muchas veces equivocado, y puesto que la mayoría de las cosas humanas son poco bellas, ellos no quieren afirmar con certeza nada, o se mantienen siempre demasiado por debajo de lo que debieran" *(ibid.)*. El ímpetu juvenil del deseo es sustituido en ellos por la contradictoriedad de los deseos: "Aman como si debiesen odiar y odian como si debiesen amar [...] Ellos aman la vida y tanto más cuanto se hallan en el ocaso, pues su deseo atañe a un bien que ya no existe, y se desea sobre todo aquello de que se carece" (*ibid.*). Además,

> son mezquinos, porque han sido humillados por la vida; ellos, en efecto, no desean nada ni de grande ni de excepcional, más bien desean sólo en función de la vida común [...] Los ímpetus de su ánimo son vivos, pero débiles: en cuanto a deseos, algunos los han abandonado, otros son débiles; por ello ni son proclives a los deseos, ni a actuar por los deseos, sino sólo por la ganancia. Y

viven más según el cálculo que según su carácter; en efecto, el cálculo es propio de lo útil, el carácter de la virtud. Y las injusticias las cometen por maldad, no por exceso injurioso *[ibid.*, 1389a y 1390b].

Los hombres de edad madura

tendrán evidentemente una naturaleza intermedia entre estos dos tipos, no teniendo el acceso ni a un tipo ni al otro [...] En general, pues, todas las cualidades útiles que la juventud y la vejez poseen separadamente, las tienen juntas los hombres maduros; y, por lo que respecta a los excesos y a los defectos, ellos los tienen en la medida apropiada y conveniente. El cuerpo alcanza su madurez de los treinta a los treinta y cinco años, el alma alrededor de los cuarenta y nueve *[ibid.*, 1390a y 1390b].

La importancia de esta línea de desarrollo del problema de la identidad no consiste sólo en el carácter genético (esto es, en el hecho de que la identidad cambia con el tiempo), sino también en el histórico. Mirando hacia adelante, se puede observar cómo, en las sociedades occidentales, la división de los grupos de edades ha permanecido sustancialmente igual durante siglos y milenios a la descrita en la *Retórica* (de tal manera que Schopenhauer en su descripción de las edades de la vida o Vico en su hipótesis de las edades del género humano son más los contemporáneos teóricos de Aristóteles que los nuestros). En poco menos de un siglo y, de manera más acelerada, en poco menos de algunas décadas las cosas han cambiado para nosotros: la infancia se había ya separado de aquel conglomerado que Aristóteles indicaba indistintamente como "juventud", pero en la actualidad, en muchos países, se ha alargado en el tiempo; la adolescencia se prolonga a menudo todavía más, invadiendo el periodo antes reservado a la edad adulta; la madurez, para parafrasear a Shakespeare, no es ya "todo" y la vejez no representa sólo la *gravitas* o el anuncio de la muerte, sino la posición alcanzada por un ejército ya numéricamente fuerte de hombres que desean a menudo recuperar aquello que han perdido en el curso de los años. La expansión de los 'extremos' restringe, también éticamente, el área de influencia del 'medio', de la *mesotes* en sentido aristotélico.

Ahora ya se aspira no más o no sólo a la coherencia indicada por los ideales clásicos (a la granítica determinación de permanecer en el tiempo iguales a sí mismos o en amistad consigo mismos), sino al continuo abrirse de las posibilidades de ser otros, volviendo el yo no vinculado a sus opciones pasadas, restringiendo el número de prerrequisitos necesarios para la identidad personal, por la cual se puede ser "sí mismos" también pasando a través de eventuales cambios de órganos del cuerpo o del cerebro o incluso volviéndose replicantes de sí, *token per-*

sons.[32] Quererse a sí mismos como se es y evitar el conflicto del alma como un mal son rasgos distintivos del mundo clásico respecto al cristiano y al moderno, los cuales son a menudo inducidos, respectivamente, o a exaltar el alma que se renueva, venciendo al "hombre viejo" que está en cada uno, o bien la conciencia dividida e inevitablemente múltiple (tendiente a imaginar otras vidas), para la búsqueda de posibles cambios y de una integridad e identidad elásticas.

La fortaleza del alma

Con el estoicismo antiguo, de Zenón a Crisipo, el eje de gravedad de la ética cambia de lugar. El áspero y evidente conflicto entre razón y pasiones sustituye al análisis aristotélico de la componibilidad y de la atemperación [adecuación] de las virtudes según la posición media entre dos vicios extremos por exceso y por defecto (lo cual no implica del todo una elisión algebraica de los dos vicios opuestos, sino más bien la prioridad de esta 'cima' que descalifica simultáneamente los extremos y que, como excelencia o metro, no puede tener un más o un menos). Se rompe la simetría de útil y de bien, tanto en los individuos como en las ciudades, y se pasa, en el campo ético, de la educación política en común a aquella —en buena medida— personal y solitaria del sabio: desde los mecanismos 'giroscópicos' de la costumbre interpretada por la sabiduría práctica[33] a la aplicación de normas universales.

El más rígido autocontrol separa, pues, la tradición del viejo estoicismo de la medida o temperancia de las pasiones *(metropatheia* y *temperantia)* típicas de la tradición platónico-aristotélica en todas sus variantes y ramificaciones.[34] No se trata ya de "podar" o "refrenar" los afectos

[32] Actualmente este valor de la coherencia parece declinar en algunos sectores de la ética. Baste pensar en la teoría de los *non-binding commitments*, de los empeños que no obligan, en R. Nozick, *Philosophical Explanations*, trad. it. cit. (por lo cual no se deben sentir ligados a las obligaciones precedentemente asumidas, en cuanto el peso de las razones adoptadas para una determinada elección varía en el tiempo), o al problema de la identidad personal transformado en problema de la sobrevivencia a través de una serie de "yo sucesivos" o, todavía, de su complicación según fórmulas diversas, en P. Berger, B. Berger y H. Kellner, *The Homeless Mind*, Harmondsworth, 1973; T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, 1973, trad. it.: *Questioni mortali*, Milán, 1986; D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, 1984, trad. it.: *Ragioni e persone*, Milán, 1988, o en varios autores, *The Multiple Self*, al cuidado de J. Elster, Cambridge, 1986. Para una precisión de algunos de estos términos, *cfr.* G. Primavera, "Identità e progetto. Su alcuni esiti recenti della filosofia anglosassone", en *Iride*, 3 (julio-diciembre de 1989), pp. 67-90.

[33] A partir de la infancia, puesto que los niños son dominados, desde el nacimiento, por la rabia o irascibilidad; *cfr.* Plat., *Resp.*, III, 411 B.

[34] Aunque en Aristóteles la virtud no sea simplemente un hábito, sino una disposición inteligente a mirar a lo alto "por la cual podamos cumplir las mejores acciones y por la que se está animado hacia lo mejor" *(Eth. Eud.*, II, 5, 1222a), sigue siendo verdad que el criterio

mediante técnicas de persuasión y de domesticación —disminuyendo la virulencia y teniendo el ánimo en un estado intermedio entre la insensibilidad y la intemperancia—, sino de combatirlos frontalmente, generando, de manera recurrente, una lucha y una "colisión de deberes". Si acaso no logra tener bajo control el choque entre razón y pasiones, el sabio estoico, permaneciendo en conflicto consigo mismo, corre el riesgo de adquirir algunas de las características que Aristóteles atribuye al malvado.

El esfuerzo del alma por dominar y vigilar continuamente las pasiones y los deseos es mandado por su parte central, por el *hegemonikon*, que tiene sede generalmente en el corazón o en el *pneuma* en torno del corazón. Él está en nosotros como Dios o el Sol en el universo.[35] El *hegemonikon* se puede comparar quizás a un pulpo que extiende sus ocho tentáculos del centro a la periferia del individuo[36] y —desde el punto de vista de la comprensión— del mundo. Otras veces se presenta como una ciudadela que controla militarmente, desde lo alto y desde el interior, la población civil, o como una acrópolis provista de la razón libre de pasiones que defiende la seguridad y la interioridad del sabio, un lugar del cual retornar fortalecidos a la lucha.[37] Él implica ya en el nombre la

de la elección ética nunca es abstracto, porque es ofrecido por quien posee la prudencia. Otro defensor de la costumbre contra las reglas generales tan inciertas —Michel de Montaigne— pudo en este sentido narrar una significativa anécdota: "Platón reprendió a un niño que jugaba a las nueces. Éste le respondió: 'Me reprendes por una cosa sin importancia'. 'La costumbre', replicó Platón, 'no es una cosa sin importancia'" *(ES,* XXIII, p. 107 = I, p. 142).

[35] Sobre el *hegemonikon* (un adjetivo, vuelto sustantivo, cuyo significado "capaz de mandar" cambia a "parte suprema y soberana del alma"; *cfr.* Diog. Laert., VII, 159) que asume el control de los afectos, *cfr. SVF,* I, 143. II, 827.836.838.843, y K. Schindler, *Die stoische Lehre des Seelenteilen,* Diss. Munich, 1934; F. Adorno, "Sul significato del termine *hegemonikon* in Zenone stoico", en *La parola del passato,* XIV (1959), pp. 26-41; y J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* Cambridge, 1969, pp. 24ss. Para su confrontación con Dios por parte de Crisipo, véase *SVF,* II, 885. Para los estoicos, sólo el *phaulos* (el necio, el hombre de poca valía, el ignorante o el malvado), en cuanto carente de *enkrateia*, de continencia o de dominio de sí, prueba toda la fuerza de los deseos *(cfr. SVF,* III, 355.441.593.599). Además no teniendo el alma, para los estoicos, partes irracionales, es posible conocer la existencia (en términos de Crisipo, "el poder de obrar y de sufrir"; *cfr.* Plut., *Stoic. rep.,* 1042 E) en todos sus aspectos. En el lenguaje de Leibniz se podría decir que no existen para los estoicos verdades de hecho ontológicamente distintas de verdades de razón.

[36] Sobre su equiparación a un pulpo, *cfr.* Aetius, *Placita,* IV 4, 4 y IV 2, 21 (=*SVF,* II, 836), y *cfr.* ahora también en K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker,* Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, vol. II, frg. 440 y 441, pp. 470-472.

[37] Sobre la imagen de la ciudadela del alma, *cfr.* también Marc. Aur., VIII, 48:

> Debes recordar que la facultad soberana logra ser inexpugnable el día en que reunida en sí misma decide firmemente no hacer cosa contraria al propio querer; incluso si este su querer insiste en pretender cosa contraria a la razón. Y ¿podrá suceder, pues, cuando siguiendo la razón, pronuncie sentencia profundamente ponderada? Éste es el motivo por el cual la mente es acrópolis libre de pasiones. Ve, el hombre no tiene fortaleza más defendida para su refugio donde estará seguro para el porvenir; nadie lo podrá aferrar. Y entonces, quien no ha visto tal acrópolis será ignorante; pero quien la ha visto y no se refugia en ella, es un desventurado.

idea de un riguroso control de la voluntad[38] y de la inteligencia sobre el actuar[39] y sobre el continuo tumulto del *demos* de las pasiones.[40] Al igual que la Stoa Poikile de Atenas, donde surgió la escuela —el pórtico escogido por el ex comerciante Zenón de Cizio que costeaba el lado norte del Ágora, un lugar de la filosofía vecino a las voces y a los ruidos de la plaza del mercado y no, como en Parménides, un "sendero alejado de la vida de los hombres" (*cfr.* B 13 D.-K.)—, también esta acrópolis es visible para todos, intencionadamente partícipe de la dimensión pública y política, con tal de que incluya su dimensión de interioridad dirigida hacia el *kosmos*, que engarza la *polis* misma.

Mientras la *psyche* es en Platón estructuralmente análoga a la *polis*, en los estoicos asume en cambio la forma de la *akropolis*. También esto es un signo que revela la transición efectuada de un sistema de contensión 'horizontal' de los impulsos y de los deseos a un sistema 'vertical', en que la razón trata de imponerse a sí misma.[41] Encerrado en su fortaleza, el 'cochero' del *logos*, el *hegemonikon*, coincide ahora con los mismos 'caballos' de los impulsos animosos y del deseo disidente y rebelde. Dado que la racionalidad no es externa a la pasión, el conflicto para instaurar la libertad y la tranquilidad del sabio se torna lacerante. Es necesario "extirpar a fondo los errores que se hallan en la raíz de la pasión, no llevarlos encima" (Cic., *Tusc.*, IV, 41, 57).

[38] Sobre el concepto de voluntad en los estoicos, *cfr.* A. J. Voelke, "Les origines stoïciennes de la notion de volonté", en *Revue de Théologie et Philosophie*, S. III, XIX (1969), pp. 1-22, y *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, París, 1973, y, más en general sobre la moral estoica, *cfr.* G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, París, 1970. Sobre la naturaleza corpórea del alma, *cfr.* Nemesius, *De natura hominis*, 2 (ahora también en K. Hüsler, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, *op. cit.*, vol. II, frg. 420, p. 466). Sobre la tradición médica que pone en relación las pasiones con la corporeidad y que indica un camino no siempre represivo en sus confrontaciones, véase Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, al cuidado de M. Menghi y M. Vegetti, Padua, 1984 (con el ensayo adjunto de M. Vegetti, *La terapia dell'anima. Patologia e disciplina del soggeto in Galeno*, *ibid.*, pp. 131-155), y, en Espinosa, entre otras cosas, *Ep.*, XVII, 102.

[39] Sobre la teoría del obrar en el primer estoicismo, *cfr.* B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985.

[40] El *hegemonikon* "llega de improviso como un artesano que forja el impulso" (Diog. Laert., VII, 86). Este último —*horme*, instinto o inclinación, término expresado por Cicerón con *appetitus* (*De fato*, XL) y por Séneca con *impetus* (*Ep.*, CXIII, 10-11)— se caracteriza por un particular *tonos*, por la intención o fuerza expansiva y atractiva poseída por cada individuo que da el consentimiento a su *pathos*.

[41] Sobre la correspondencia entre *mikropolis* síquica y *makropolis* política, *cfr. Resp.* 435 B-C. En la fisiología platónica, la acrópolis estaba representada por la cabeza; *cfr. Tim.*, 69 Css. En sus cercanías, entre el diafragma y el cuello, tenía su lugar el *thymos*, así que, sujeto a la razón y "de acuerdo con ella, reprimiese con la fuerza la generación de los deseos, en caso de que no quisieran espontáneamente obedecer a las órdenes de la acrópolis" (*ibid.*, 70 B). En Aristóteles, en cambio, la acrópolis —desde un punto de vista biológico— está situada ya en el corazón (*cfr. De part. an.*, III, 7, 670). La naturaleza del *hegemonikon* estoico no permite, en cambio, alguna mediación del *thymos* entre la acrópolis del *logos* y las pasiones y los deseos.

La tranquilidad del alma no es, pues, ocio, sino armisticio, continuamente renegociado después de cada guerra de desgaste de las pasiones, aun cuando la renuncia a las cosas que no están en nuestro poder no debilita, sino refuerza, la función directiva. El *hegemonikon* es un centro de autocontrol que frena la propia desmesura, no una razón separada:

> Es el *hegemonikon* el que adquiere varias disposiciones y hábitos y se vuelve vicio y virtud. Pero no tiene en sí nada de irracional: y si se dice irracional, esto acontece cuando la sobreabundancia del impedimento, vuelto predominante, se deja llevar contra la razón que decide. En efecto, la pasión no es más que razón *(logos)* dañada y licenciosa que asume violencia y vigor después de un juicio falso y equivocado.[42]

La pasión resulta, pues, voluntaria y proviene de un falso juicio de la razón que, por debilidad, abraza una opinión falsa.[43] Desde este punto de vista, es posible pensar y actuar no sólo, aristotélicamente, en amistad consigo mismos, sino en plena coherencia, en cuanto la coherencia del deber no es otra cosa que un vivir según razón[44] o una *vita concors sibi* (Sen., *Ep.*, LXXXIX, 15), en que la lógica moral interior aspira a reflejar la cósmica. La ética estoica es el lugar de la precisión, del rigor que se articula según un orden promovido y reconocido por el sabio. Dominarse a sí y al mundo o, mejor, sentirse en casa en el cosmos: esto es el "deseo de los deseos".[45] Pero una semejante obsesión de la coherencia y de la racionalidad ¿no incluye quizás un secreto miedo de perderse en el caos?

La pasión no es más que *diastrophe* (distorsión o desviación) de la razón, delirio que desborda más allá de sus límites establecidos. El hombre es, por lo general, un animal pervertido —o fácilmente pervertible— que no comprende cuál es su verdadero interés y por esto se vuelve malvado y se enreda continuamente en paradojas.[46] Se trata de curarlo enderezando la razón mediante una especie de ortopedia del alma, volviéndolo así indiferente en lo que respecta a aquello que no es el verdadero bien *(cfr. SVF*, I, 83). El sabio estoico, sin embargo, corre a

[42] Plut., *De vit. mor.*, 441 C. Decir que la razón y las pasiones son la misma cosa según dos orientaciones diferentes equivale, sin embargo, para Plutarco, a decir que "cazador y fiera no son dos entidades distintas, sino un solo y mismo cuerpo, que gracias al cambio ahora es fiera y luego en cambio se vuelve cazador" *(ibid.*, 447 C). Sobre Plutarco y el sentido de su aversión al estoicismo, *cfr.* R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque*, París, 1964, y D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, París, 1969.

[43] *Cfr.* Cic., *Ac. post.*, I, 38, y *SVF*, III, 473.

[44] *Cfr.* Cic., *De fin.*, III, 58, y Diog. Laert., VII, 89.

[45] *Cfr.* A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoic, Epicureans, Sceptics*, Londres, 1974, trad. it.: *Filosofia ellenistica. Stoici, Epicurei, Scettici*, Bolonia, 1989, p. 216.

[46] *Cfr.* A. Grilli, "Diastrophe", en *Acme*, XVI (1963), pp. 87-101, y M. Forschner, "Die pervertierte Vernunft. Zur Stoischen Theorie der Affekte", en *Philosophisches Jahrbuch*, LXXXVII (1980), pp. 258-280. En este sentido:

menudo el peligro de extirpar en tal manera del propio ánimo la afectividad: precisamente por no temer y no aspirar a nada,[47] sus deseos se retraen, "agazapándose, al contacto con la razón".[48] En esto él aparece, en muchos aspectos, cercano al 'rigorismo' kantiano, mientras está, en cambio, en las antípodas tanto del modelo epicúreo como del espinosiano, para los cuales es necesario perseguir el placer, buscar la felicidad y mantener despierto el deseo.[49] Entre las dos estrategias fundamentales aquí expuestas (la de sosegar, domesticar o educar las partes arracionales del alma mediante el deseo y la de reprimir y combatir la razón perversa que se ha transformado en pasión) Espinosa elabora una tercera, tendiente a reformular las pasiones desde el interior y del exterior a través de un revestimiento del deseo a niveles más altos y una creciente seguridad de la existencia. Contra toda "voz del amo" y todo ascetismo, la separación entre partes arracionales y partes racionales del alma se derrumba: cada momento de la potencia de existir está dotado de una lógica propia y la razón no es otra cosa que un grado intermedio del deseo. Aquello que cuenta no es domesticar —por poder— las pasiones con medios irracionales, ni entretenerlas a través de una razón armada y fortificada contra sí misma: es necesario ofrecerles una salida, transformar la energía disipativa en actividad finalizada al bien, volviendo a los hombres más seguros y felices.

PASIONES Y DESEOS

El estoicismo manifiesta un nuevo interés por las pasiones, su expresión y su manifestarse o no a través del cuerpo. El sabio se esculpe a sí mismo en monumento viviente de imperturbable autocontrol y de marmórea plasticidad. Con la fuerza de la razón debe balancear la debilidad del cuerpo[50] y, como un buen actor, estar en condición de personificar

> la definición del hombre como animal racional se puede, de hecho (si no de derecho), convertir en aquella de 'animal pasional'. La paradoja está en esto: la reducción de la pasión a razón tendía a liberar el sujeto de la servidumbre hacia el lado irracional de su alma, a una conducta voluntaria y responsable. Mas puesto que en los hombres sucede que el *logos* degenere en pasión, no existe alguna fuerza que la pueda contrastar, de suerte que ella produce un total sometimiento del yo [M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Bari-Roma, 1989, p. 230].

No siendo opuestas, pasión y razón producen juntas "el hombre continuo" de que habla Crisipo (*SVF*, 885). Sobre la concepción estoica del mal, *cfr.* A. A. Long, "The Stoic Concept of Evil", en *Philosophical Quarterly*, XVIII (1968), pp. 329-343.

[47] *Cfr. SVF*, III, 109, 18: *nihil timere nec cupere summum bonum est.*

[48] Plut., *De virt. mor.*, 442 E.

[49] Sobre el tema, *cfr.* W. Schick, "Kant und die Stoische Ethik", en *Kant-Studien*, XVIII (1913), pp. 419-475. Sobre el deseo en la teoría estoica hay que ver, sin embargo, a J. Bels, "A Note on Desire in Stoic Theory", en *Dialogue*, XXI (1982), pp. 329-331.

[50] Sobre la nueva sensibilidad surgida a finales del siglo IV a. C. para la expresión de las pasiones en relación con el cuerpo, así como para la desproporción entre grandeza del

con desapego tanto el papel trágico de Agamenón como el cómico de Tersites.[51]

La catalogación de las pasiones —ya iniciada de manera bastante metódica por el Aristóteles de la *Retórica* y de la *Ética Nicomaquea*— se cristaliza en la filosofía estoica en el siguiente esquema, del que Cicerón ofrece una visión rica, mediata y clara:[52]

Perturbationes animi:	*ex opinatis bonis*	*praesentibus: laetitia*
		futuris: libido o cupiditas
	ex opinatis malis	*praesentibus: aegritudo*
		futuris: metus o formido

La pasión (como sabemos en parte) es en general un movimiento irracional del alma, un impulso natural y sobreabundante, surgido de un juicio que ha tomado fuerza y relativa autonomía.[53] En la reelaboración ciceroniana de estos temas, el *desiderium* se distingue de las otras pasiones porque es un tender rebelde hacia alguien o algo, un futuro indeterminado: *libido eius, qui nondum adsit, videndi* (Cic., *Tusc.*, IV, 21, y *cfr.* IV, 14). El miedo se presenta en cambio como inclinación contraria a la razón o espera de un mal supuesto que se aproxima y se articula en "espanto, hesitación, vergüenza, estremecimiento, terror, angustia".[54] El espanto consiste en un miedo que provoca la pérdida del autocontrol; la hesitación, en miedo relativo a un acto que se ha de realizar; la vergüenza es en cambio miedo de la infamia, así como la angustia es miedo que proviene de una cosa insólita o desconocida.

Sabio es aquel que logra dominar los cuatro géneros más altos de las pasiones, aun cuando no es ciertamente "apático" en el sentido de una completa insensibilidad ante las vicisitudes que suceden a él o a otros. Por el contrario, prueba sin duda *eupatheiai*, formas de gozo o emociones de la razón (*cfr. SVF*, III, 431). Simplemente él no quiere conceder valor

alma y decadencia del cuerpo, *cfr.* P. Zanker, *Die Trunkene Alte. Das Lachen der Verhönten*, Francfort, 1989, en que viene examinada ya sea la estatua de una vieja prostituta borracha que manifiesta su felicidad en la ebriedad dionisiaca, ya sea la de Diógenes *el Cínico* en su lucha por mantener el control sobre un cuerpo ya deforme a causa de la edad (*cfr.*, en particular, pp. 62*ss.* y 69*ss.*). Sobre el nuevo interés por las pasiones por parte de la literatura, la pintura y las artes plásticas de este periodo, *cfr.* B. H. Fowler, *The Hellenistic Aesthetic*, Madison, EUA, 1989, pp. 79-91.

[51] *Cfr. SVF*, I, 351, y M. Vegetti, "La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica", en *aut-aut*, n. 195-196 (1983), pp. 19-41.

[52] *Cfr.*, por ejemplo, Cic., *De fin.*, III, 35; *Tusc.*, IV, 11*ss.*, pero *cfr. SVF*, III, 377-490 (sobre las pasiones en general) e *ibid.*, III, 387.396.400.412.498 sobre tal subdivisión.

[53] *Cfr.*, *SVF*, III, 377.378.386.389.394.

[54] *Cfr. SVF*, III, 394; Cic., *Tusc.*, IV, 13; y Diog. Laert., VII, 112-113. Sobre el conjunto de tales subdivisiones (las más articuladas cuentan casi 13 formas de miedo y 31 de deseo), *cfr.* M. Giusta, *Dossografi di etica*, Turín, 1964, vol. II, pp. 244*ss.*

moral a las perturbaciones del juicio y a los comportamientos inducidos por las pasiones. Al mismo tiempo, rechaza la teoría académica y peripatética de la separación de una parte racional de una parte arracional del ánimo,[55] esto es, de una división entre razón y pasión (y esto también para no ofrecer un pretexto de impotencia a la razón en una lucha contra un elemento extraño y por definición refractario a su influencia). Por esto, de un lado, considera posible —aun cuando se trata de privilegio reservado a muy pocos, cuya figura representa un metro de juicio— el completo dominio de las pasiones por parte de la razón; del otro, es plenamente consciente del hecho de que esto puede acontecer al precio de una lucha mucho más dura que en Platón y Aristóteles, precisamente porque ella se desarrolla en la arena de una única alma, en cuyo interior la razón no sólo coexiste con las pasiones, sino posee su misma extensión.

Las pasiones, pues, no son otra cosa que aberraciones de la razón, razón degenerada y que desborda de su cauce natural *(cfr. ibid.*, I, 216, y III, 459, 461). Hay pasiones incandescentes y pasiones profundas y oscuras, pero todas arraigadas y durables. Sin embargo, no constituyen (ya) un enemigo externo que combatir o con el cual ponerse de acuerdo: son —por así decirlo— una *ratio lapsa*, una razón caída y culpable, que debe sospechar de sí misma y mantenerse incansablemente en ejercicio para dirigir bien sus propósitos (y esto a pesar de que tales esfuerzos estén generalmente destinados a fracasar). Esto, por lo demás, plantea el problema, enfrentado en otro nivel también por Agustín, de cómo es posible que en una naturaleza racionalmente ordenada —dirigida por un *logos* universal o por un dios-providencia— los hombres son casi todos perversos, una verdadera masa de necios o de condenados. ¿Cómo puede la naturaleza entrar en conflicto consigo misma, equivocarse de una manera tan grande por exceso de impulso?

En Crisipo —autor, además de un escrito *Sobre el alma*, de un tratado y de una terapéutica de las pasiones— no existe paradigmáticamente algún dualismo entre razón y pasiones.[56] Él será introducido nuevamente, de manera platónico-aristotélica, entre los estoicos, por Posidonio y por Panecio, que reconocen la naturaleza doble del alma, la cual,

[55] *Cfr.* M. Frede, "The Stoic Doctrine of the Affection of the Soul", en varios autores, *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, al cuidado de M. Schofiel y G. Striker, Cambridge-París, 1986, pp. 93-110.

[56] Sobre Crisipo, *cfr. SVF*, III, 461 (Séneca lo sigue, cuando afirma, en *De ira*, I, 8, 3, que *non enim, ut dixi, separatas istas sedes suas diductasque habent, sed affectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est);* E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, París, 1951, pp. 245*ss.*; A. Glibert Thirry, "La théorie des passions chez Chrisippe et son évolution chez Posidonius", en *Revue de Philosophie, Littérature et Histoire*, LXXV (1977), pp. 393-435; A. M. Ioppolo, "La dottrina della passione in Crisippo", en *Rivista critica di storia della filosofia*, XXVII (1972), pp. 251-268, y, más en general, J. B. Gould, *The Philosophy of Crysippus*, Leyden, 1970.

junto al *logos*, posee una parte *alogon*, instintiva y sustraída a nuestro poder.[57] Sobre esta alma bipartita, unida pero no ya idéntica al cuerpo, amenaza la sombra de la muerte, puesto que todo ser sometido a las pasiones es mortal. Esto vuelve la lucha interior y la degradación física inevitablemente más trágicas y dolorosas. El grupo escultórico de Laocoonte y de sus hijos, empeñados hasta el espasmo angustiante en oponerse al apretón sofocante de las serpientes, si en verdad proviene de un grupo de artistas de Rodas que se inspiraron en Panecio,[58] podría ser una alegoría de sus ideas.

Cicerón profundizará y codificará luego tal separación. Su *coup de génie* consiste en ofrecer una lectura dualista de una filosofía monista como la estoica.[59] Sin embargo, él no ha renunciado al ideal estoico de un pleno autocontrol del individuo sobre sí mismo. Observa, en efecto, a propósito de la *animi perturbatio*,[60] que todas las pasiones están en nuestro poder: *omnes esse in nostra potestate, omnes iudicio susceptas, omnes voluntarias (Tusc.*, IV, 31, 65).

A diferencia de Espinosa, para quien son fuerzas naturales dotadas de una lógica propia, de la que sin embargo se puede salir parcialmente por líneas internas, disfrutando de su energía, las pasiones son en cambio consideradas por los estoicos (y, en menor medida, por Cicerón) totalmente inútiles. Ellas les parecen como verdaderas enfermedades voluntarias del alma.[61] Una terapia preventiva, constituida por los 'ejercicios

[57] Sobre la cual *cfr.* I. G. Kidd, "Posidonius on Emotions", en varios autores, *Problems in Stoicism*, al cuidado de A. A. Long, Londres, 1971, pp. 200-215.

[58] *Cfr.* M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, 1959, trad. it.: *La Stoa*, Florencia, 1978, vol. I, p. 406.

[59] *Cfr.* J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, 1981, p. 275 (pp. 245-371 sobre "Stoïcisme et maladies de l'âme"); R. J. Rabel, "Diseases of the Soul in Stoic Philosphy", en *Greek Roman and Bysantine Studies*, XXII (1981), pp. 385-393, y J. Fillion-Lahille, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, París, 1984 (en particular pp. 18*ss*.). Sobre el dualismo ciceroniano de alma y cuerpo, *cfr. Tusc.*, IV, 5*ss*. El libro de la Pigeaud, a intervalos dispersivo y poco claro, tiene sin embargo el mérito de subrayar la importancia de Cicerón para la formulación de las teorías de Pinel; *cfr.*, de hecho, Ph. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, París, an X (1800), reed.: Ginebra 1960, p. XII n., trad. it. parcial: *Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, Pisa, 1985, p. 66 n.:

> Es casi imposible hablar de las enfermedades del alma, sin tener presentes las *Tusculanae* de Cicerón y las otras obras que este hombre genial ha dedicado a la moral en la plena madurez. ¡Qué momento propicio para los estudios filosóficos es aquel en que los desórdenes políticos y los conflictos tumultuosos de la pasión agitaron a tantos infelices y trastornaron la república romana!

[60] Así traduce el griego *pathos*, que no podía ser inmediatamente traducido al latín con *passio*, que indicaba entonces el simple "padecer".

[61] Sobre la tradición médica que establece una relación entre las pasiones y la corporeidad, pero combate el monismo estoico de alma y de cuerpo e identificación de razón y pasión, volviendo a introducir a la manera platónico-aristotélica, sea la idea de una parte irracional del alma, sea un modelo de conducta no represiva en sus comparaciones,

espirituales' —y en particular por la meditación anticipadora de la muerte—, se pone así al lado de una intervención represiva que tiene la finalidad de extirparlas y no de atemperarlas (*cfr. SVF*, III, 443-445).

A través de largas y variadas vicisitudes, de esta cepa teórica nacerá una tradición que conducirá de Crisipo a Panecio, a Cicerón y a Séneca para desembocar finalmente en Pinel y Esquirol, fundadores de la moderna siquiatría (sobre lo cual vale la pena detenerse brevemente).

EL FILÓSOFO EN LA CASA DE LOS LOCOS

En efecto, la locura es para Pinel irregularidad y desorden de las pasiones, atascadas e impedidas en su desahogo por la presencia de obstáculos. En ella se manifiestan *les passions humaines devenues très véhémentes ou aigües par des contrarietés vives.*[62] Sin atribuir evidentemente algún peso decisivo a la tradición clásica y, sobre todo, sin olvidar la larga historia de la elaboración explícita del tema, desde el Aristóteles de la *Retórica* hasta los *Idéologues*, en el campo filosófico, o desde el *Corpus Hippocraticum* a la Escuela de Montpellier y más allá, en el campo médico, es sin embargo interesante observar cómo la locura viene tratada por Pinel y por su alumno Esquirol no sólo en el cuadro de una teoría de las pasiones, sino también en una posición intermedia —casi 'ciceroniana'— entre la línea platónico-aristotélica (de la persuasión del alma irracional a través de un *shock* y una autoridad, en este caso puramente moral y emotiva, que se impone sobre las pasiones) y la de un estoicismo muy atenuado (que no las considera una negación de la razón, sino una razón pervertida difícil de sustraer a su desviación mediante discursos). La locura se puede así curar a través de una oportuna dosificación de persuasión y constricción del alma. Si las enfermedades mentales dependen de las pasiones es posible, en principio, curarlas: sin embargo, se requiere partir de una "descarga moral", porque, según la tradición platónico-aristotélica, con algunas de ellas no se puede razonar; sólo subordinadamente se les puede enfrentar en otro plano, el de la persuasión.

En este sentido la locura cambia clínicamente de aspecto o, mejor, su curación desarrolla algunas intuiciones clásicas: el uso exclusivo de la fuerza o el tratamiento de los enfermos como seres incomprensibles y privados de razón no sólo son declarados carentes de eficacia, sino

véanse varios autores, *Galen on the Passions and Errors of the Soul*, al cuidado de P. W. Harkins y W. Riese, Ohio, 1963, y Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, *op. cit.*, pp. 131-155, y, en Espinosa, entre otras, *Ep.*, XVII, 102.

[62] Ph. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, *op. cit.*, *Préface*, p. II, *cfr.* trad. it. cit., p. 28. Sobre la posibilidad de curar a los enfermos de la mente en Pinel, *cfr.* M. Gauchet y G. Swain, *La pratique de l'esprit humain*, Paris, 1980, pp. 458ss.

dañosos para los pacientes y para la posibilidad misma de curarlos, ya que "los locos, más o menos todos, razonan". En la siquiatría se introduce así, en un primer momento en pequeñísima parte, el *logos* y el *dialogos*, en el doble sentido de un razonamiento y de un discurso conducidos por el médico en el intento de implicación del paciente (ellos son de cualquier manera auxiliares respecto a un tratamiento que se orienta indirectamente a las pasiones). Como nota Esquirol, el filósofo debería, sin embargo, esforzarse por considerar las pasiones patológicamente desarregladas como la otra cara de la razón, individuando en ellas no sólo la causa más común de la alienación mental, sino también las semejanzas entre cada pasión en el individuo sano y su éxito en el enfermo:

> ¡Cuántas meditaciones para *el filósofo* que, sustrayéndose al tumulto del mundo, recorre una *casa de locos!* Encuentra ahí las mismas ideas, los mismos errores, las mismas pasiones, las mismas desgracias: el mismo mundo; pero en una semejante casa los rasgos son más fuertes, los colores más vivos, los afectos más contrastantes, puesto que el hombre se muestra ahí en toda su desnudez, no disimula su pensamiento, no oculta sus defectos, no da a sus pasiones aquella fascinación que seduce, ni a sus vicios los adornos que lo embellecen.[63]

Por esto es preciso distinguir entre necesidades primarias, ligadas a la autoconservación, y pasiones "ficticias", que dependen del desarrollo de las relaciones sociales y de las facultades intelectivas. En necesario protegerse de estas últimas si se pretende preservar la propia felicidad:

> Mil necesidades han hecho nacer nuevos deseos; y las pasiones que éstos generan son la fuente más fecunda de los desórdenes físicos y morales que afligen al hombre. El amor, la cólera, el terror, la venganza, no pueden ser confundidos con la ambición, la sed de riquezas, el orgullo, la celebridad y tantas otras pasiones que han nacido de nuestras relaciones sociales.[64]

El "tratamiento moral" de la enfermedad consiste desde luego en una especie de cuidado intensivo de las pasiones mediante una 'terapia de

[63] E. D. Esquirol, *Des maladies mentales, considerées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, Bruselas, 1838, vol. I, p. 1. En el siglo XIX el análisis de las pasiones se volverá un objeto típico de la siquiatría; *cfr.* J. Starobinsky, "Le passé des passions", en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 21 (1980), 51-76. Sobre Esquirol, *cfr.* M. Galzigna "Soggetto di passione, soggetto di follia", "Introduzione" a la trad. it. de E. D. Esquirol, *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, París, an XIV (1805): *Delle passioni considerate come cause, sintomi e mezzi curativi dell'alienazione mentale*, Venecia, 1982, pp. 7-51 (y *cfr.* también las palabras de Esquirol, *ibid.*, p. 58: "Sería necesario penetrar en los pliegues del cuerpo humano para analizar las pasiones que ocupan un lugar tan grande en el estudio de la enajenación").

[64] E. D. Esquirol, *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, trad. it. cit., p. 65.

choque' tendiente a producir un saludable *shock* en el paciente, apoyada por un esfuerzo activo de comprensión y de una actitud de respeto hacia el enfermo:

> Si es esencial provocar sacudidas violentas, excitando esta o aquella pasión para sujetar a los alienados, para someter sus pretensiones, para vencer sus arrebatos, no es menos importante ser buenos, sensibles, afables, atentos en los cuidados para ellos: pero es siempre gracias a las sacudidas morales que se obtiene su curación. Si alguno ha considerado vano e ilusorio el intento moral, es porque no se nos había comprendido para nada. Ello no se limita a consolar a los alienados, a subrayar su valor, a reprimir su furor, a razonar con ellos, a combatir las desviaciones de su imaginación: nunca se ha pretendido curarlos discutiendo con ellos; esta pretensión sería desmentida por la experiencia cotidiana: ¿las pasiones acaso retroceden ante los razonamientos? La alienación y todas sus variedades ¿no son acaso pasiones impulsadas al extremo? Curarlas con fórmulas dialécticas y con silogismos, querría decir desconocer la marcha de las pasiones en la historia clínica de la alienación mental. Sin duda las advertencias, los consejos, los razonamientos, las consolaciones, son medios de curación; hemos visto muchos ejemplos; pero se puede curar sólo provocando una sacudida moral, poniendo al alienado en un estado opuesto y contrario a aquel en el cual él estaba antes de recurrir a este medio. ¿Acaso las crisis, en las enfermedades agudas, no actúan de este modo, sacudiendo fuertemente el organismo?[65]

[65] *Ibid.*, pp. 145-146. Sobre estos temas, *cfr.* M. Galzigna, *La malattia morale. Alle origini della psichiatria moderna*, Venecia, 1988.

XIII. MIEDO Y DELIRIO

Como las flores del campo

Contrario a la *inhumana duritia* y a la *superba sapientia* de los antiguos estoicos,[66] Séneca prefiere someter las pasiones al control de la razón y de la voluntad —cuyo papel viene acentuado— mediante un enfoque más flexible. Esto es, pretende domesticarlas y calmarlas hasta lograr convivir con ellas, aceptando el peligro latente que de su mansedumbre inducida podría todavía dispararse:

> Hay domadores que amansan a las bestias más feroces, espantosas sólo de verse; y no contentos de haberlas domado, también son capaces de tratarlas con familiaridad; hay el domador que mete la mano a la garganta del león, y el guardián que abraza al tigre; un pequeño etíope que hace arrodillar y caminar sobre la cuerda a un elefante. El sabio posee el arte de domar los males: el dolor, la pobreza, la ignominia, la cárcel, el destierro, monstruos espantosos para todos, ante el sabio se vuelven pacíficos *[Ep.*, LXXXV, 41].

Quid praecipuum in rebus humanis est? ("¿Qué cosa es verdaderamente importante en la vida del hombre?"), se pregunta repetidamente Séneca. Dominarse a sí mismos en vez de ser esclavos de las propias pasiones, de los temores y de las lisonjas de la fortuna, es la respuesta constante. Esto significa adquirir una *bona mens*, una disposición virtuosa del ánimo que mira a la tranquilidad, a la coherencia y al conocimiento de sí, factores tanto más importantes cuanto más los conflictos externos tienden a interiorizarse y a causar implosión.[67]

Para lograr este objetivo, el *sapiens* utiliza diversas estrategias —pero todas basadas en la razón—[68] para moderar y vencer el miedo, la esperanza y las otras pasiones que perturban el ánimo.[69] Impide al *metus* y al

[66] *Cfr. Ad Hel. matr.*, XVI, 1; y *Ad Pol.*, XVIII, 5.

[67] Sen., *Nat. quaest.*, III, praef. 8-16, y *cfr.* también *Ep.*, X, 4; LVI, 6; *De vit. beat.*, IX, 3.

[68] *Cfr.*, por ejemplo, *De vit. beat.*, VII; *De ben.*, I, 5-6; II, 35 y V, 3, y *Ep.*, XVI, 1: *Perseverandum est et adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit, quod bona voluntas est* ("Es necesario perseverar y fortalecer nuestro espíritu con una asidua aplicación, hasta que la tendencia al bien se convierta en sabiduría"). Sobre la imagen senequiana del sabio, *cfr.*, por último, M. Bellincioni, *Educazione alla sapienza in Seneca*, Brescia, 1978; M. A. F. Martín Sánchez, *El ideal del sabio en Séneca*, Córdoba, 1984 (y, para un encuadramiento, sobre el trasfondo griego, *cfr.* R. Scharer, *Le héros, le sage et l'événement dans l'humanisme grec*, París, 1964).

[69] Esto acontece especialmente en épocas de terror político. Séneca ha conocido clara-

terror adquirir vigor en el ánimo, uniendo su cotidiano fracaso al ideal de una perfecta libertad y de una inflexible presencia a sí mismo *(cfr. ibid.*, LXXXV, 12 y LXXV, 18). No buscará los sufrimientos, sino los afrontará con ánimo viril cuando llegue el momento: "Prefiero evitar la tortura, pero, si debiera padecerla, deseo comportarme como hombre fuerte, con dignidad y valor" *(ibid.*, LXVII, 4). De esta manera —se podría repetir con Virgilio— el ánimo permanece inquebrantable, las lágrimas resultan inútiles: *Mens immota manet, lachrimae volventur inanes (Aen.*, IV, 449).

El conocimiento tiene la función de extirpar del ánimo el miedo de la muerte y las supersticiones ligadas a ella. Los ocho libros de las *Cuestiones naturales* —que ejercerán un influjo muy diverso sobre la ciencia medieval y sobre la moral de los libertinos— están unidos por el hilo conductor de esta idea: que ante los fenómenos, aun los más terribles, del admirable conjunto del cosmos, sabio es aquel que robustece su firmeza mediante la búsqueda de las causas, del orden que no puede faltar ni siquiera en eventos que parecen confiados a la casualidad. Sin embargo, muchos hombres esperan liberarse del temor sin pasar a través de la vía ardua de la sabiduría. Y dicen, por ejemplo, "yo, para mí, deseo ser liberado del miedo de los rayos, no conocer su naturaleza", sin darse cuenta de que la ciencia debe servir

> no para evitar los golpes de la naturaleza (porque de todas partes vienen dardos lanzados sobre nosotros), sino para soportarlos con valor y con firmeza. Nosotros podemos ser invencibles, no inatacables; no podemos serlo, aun cuando alguna vez nace en nosotros la esperanza de ser inatacables. "¿Y

mente de cerca, bajo Nerón, los métodos y los instrumentos de la violencia y del miedo. A menudo incluso los ha soportado, encontrando tarde —y cansado del largo peregrinar— aquella justa vía que ahora indica a los otros: *Rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro (Ep.*, VIII, 3). Para la doctrina y el encuadramiento moral de Séneca en el contexto político de su tiempo y de los conflictos entre ideal filosófico y poder, *cfr.*, en particular, U. Knoche, *Der Philosoph Seneca*, Francfort, 1933; P. Aubenque y J.-M. André, *Sénèque*, París, 1964; A. Bodson, *La morale sociale des derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, París, 1967; A. Momigliano, "Seneca between Political and Contemplative Life", en *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1969, pp. 239-256; H. B. Timothy, *The Tenets of Stoicism, assembled and systematized from the Works of L. Annaeus Seneca*, Amsterdam, 1973, y P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, París, 1978. Puesto que *spem metus sequitur*, es necesario eliminar miedo y esperanza juntamente:

> Una y otra mantienen el ánimo suspendido y trepidante en la espera del futuro; una y otra surgen del hecho de que no nos adaptamos al presente, sino proyectamos nuestros pensamientos al futuro. Por esto la facultad de prever el porvenir, que es una de las más grandes dotes del hombre, se revierte en daño suyo [Sen., *Ep.*, V, 8, y *cfr. ibid.*, XIII, 10].

Se ha observado oportunamente cómo precisamente el hermano de Séneca, Galión, ha juzgado en Grecia a Pablo, aquel que anunciaba a los cristianos y al mundo que "nuestra salvación es la esperanza" *(Rm*, 8,24); *cfr.* A. Traina, *Introduzione* a Séneca, *Letture critiche*, Milán, 1976, p. 15).

> cómo?", tú me preguntas. "¡Con el desprecio de la muerte! Despreciando la muerte se manda también todo aquello que lleva a la muerte, sean guerras o naufragios, mordidas de fieras o pesados escombros de edificios que se precipitan desmoronándose por un derrumbe inesperado" *[Nat. quaest.*, II, 59, 2-3].

El miedo de la muerte, en efecto, impide a los hombres vivir: "Quien tema a la muerte, nunca se comportará como vivo" *(De tranq. an.*, XI, 6). Mas ¿cómo no temerla, si los peligros amenazan de todas partes? Sin embargo, precisamente en la constatación de que nada es estable el sabio encuentra la serenidad: "El temor es sin remedio para los necios; mas para los sabios la razón quita todo temor; en cambio, los ignorantes encuentran gran seguridad en su desesperación [...] Si queréis estar libres de temor, pensad que todo es de temer" *(ibid.*, VI, 2, 2-3).

El sabio es constante en las propias determinaciones porque hace valer para sí mismo, y para aquellos que están dispuestos a seguir su consejo, el precepto de siempre *idem velle atque idem nolle*, del querer y no querer siempre las mismas cosas, del permanecer siempre iguales a sí mismos,[70] venciendo también la disipación suplementaria provocada por la nueva dimensión metropolitana que implican la prisa, el trastorno, el ruido, la densidad de la multitud y el predominio de los *negotia*, de aquellas ocupaciones y preocupaciones que corroen el tiempo destinado por el sabio a la *cura sui* (sobre todo en quien como Séneca —o, más tarde, Marco Aurelio— cubre cargos públicos y desea concentrarse sobre sí).[71] Así le resulta más fácil dominar las pasiones y conseguir una felicidad durable, no basada en el placer de un instante. Esta felicidad proviene del estar exentos de temores y de esperanzas, del haber encontrado una solución a las dos tendencias contrastantes que conviven en el ánimo de todos los hombres: "Temed todo como mortales, pero desead todo como si fueseis inmortales" *(De brev. vit.*, III, 4). Rechazando el miedo y delimitando el deseo, el sapiente reconoce juntamente la propia dignidad y el propio camino hacia lo mejor, su naturaleza de estar en los confines entre la mortalidad, que no lo espanta, y la inmortalidad del deseo, que no acaba por seducirlo. Enfrentará los peligros para no limitarse a sobrevivir, flotando en el *mare mortuum* de una existencia no expuesta a los ataques de la fortuna *(cfr. Ep.*, LXVII, 14) y, al mismo tiempo, evitará caer en las ilusiones y en los espejismos de un deseo infinito e insatisfecho, consciente del hecho de que la felici-

[70] *Ep.*, CIX, 16; *cfr. ibid.*, CXX, 22 *(Magnam rem puta, unum hominem agere)*; LXXI, 36; CXIV, 26 y, más en general, el *De constantia sapientis*. Seguir el precepto de la constancia del querer representa la mejor ayuda a la total coherencia consigo mismos; *cfr. ibid.*, XXXI, 7: *Aequalis ac tenor vitae per omnia consonans sibi.*

[71] Sobre la dispersión del ánimo en los *negotia*, *cfr.* Sen., *Ep.*, I; VII, 1; X, 1; y XXV, 7; *cfr. De brev. vit.*, II, 4-5; *De vit beat.*, I, 4; y *De tranq. an.*, XVII, 3.

dad consiste en no quedar frustrados en los propios deseos. Lejos del miedo y la esperanza, reconocerá en la fortuna el nombre que damos a las causas desconocidas (*cfr. SVF*, II, 967). Sin dejarse sorprender por ella "con la guardia baja" (*Ad Marc.*, IX, 3), con la misma firmeza de ánimo se comportará frente a todos los reveses de la suerte, buscándoles una razón y considerándolos de cualquier modo males imaginarios, si se comparan con la única cosa que cuenta, la libertad:

> Por tanto, ¿no temerá la muerte, la cárcel, la hoguera y los otros descalabros de la fortuna? No, porque sabe que no son males, sino que tienen sólo la apariencia; él todas estas cosas las considera fantasmas de la vida humana. Describe también al sabio todos los horrores de la detención, de la flagelación, de la miseria, de la cárcel, de los miembros torcidos o por enfermedad o por violencia o por cualquier otra cosa que se quiera añadir: los colocará en el número de los temores imaginarios, que sólo espantan a los miedosos [...] La libertad se pierde si no somos capaces de menospreciar aquellas cosas que nos ponen el yugo al cuello [*Ep.*, LXXXV, 26-28].

Él enfrentará la muerte con la misma calmada alegría de Leónidas antes de la batalla de las Termópilas:

> Escuchemos el heroico lenguaje de Leónidas: "Camaradas", dijo, "ahora comed, con la certeza de que esta tarde cenaréis en ultratumba". Con todo, comieron sin que el alimento les hiciese un nudo en la boca, o se detuviese en la garganta, o se les cayese de las manos. Alegres aceptaron tanto la invitación a comer como la invitación a la cena [*ibid.*, LXXXII, 21].

Para quien ha vencido el miedo, el gozo y el placer no se excluyen del todo, aun cuando no sean siquiera intencionalmente buscados, también porque decir a sí mismos "yo quiero la alegría o la felicidad" constituye un mandamiento inejecutable y autocontradictorio. Ellas nos llegan en cambio espontáneamente, como ciertas flores que despuntan sin querer sobre el terreno cultivado de la virtud:

> Como en un campo que se cultiva aparecen entre los terrones ciertas flores, pero toda la fatiga no se ha utilizado para esa yerba, por bella que sea (quien sembraba se proponía otra cosa: estas cosas nacieron de más), así también el placer no es ni el premio ni la causa de la virtud; es un hecho accesorio y no agrada porque es deleitable, sino, puesto que agrada, es también deleitable [*De vit. beat.*, IX, 2, y *cfr. Ep.*, XXIII, 3].

De esta manera el sabio estoico se vuelve invulnerable no sólo frente a las lisonjas del placer, sino también frente a los asaltos de la suerte, impermeable al miedo y a la esperanza, a la aversión y al deseo, a todo

cuanto hay de negativo en la existencia (la muerte, el dolor, las humillaciones). Reacciona al instinto de fuga: espera, intrépido, el peligro. El ejemplo lo ha dado Séneca mismo cuando, *interritus*, ha esperado y se ha dado la muerte.[72]

LO QUE VUELVE MEZQUINOS

En Séneca, sobre todo —en cuanto, según Tácito, le era propia una *assidua praemeditatio futurorum malorum* (Tac., *Ann.*, XV, 62)—, la meditación de la muerte asume el carácter de una "técnica para no sufrir",[73] se vuelve un *ars moriendi* para encontrar la serenidad "contra lo inevitable"[74] y para abandonar el mundo con dignidad: *egregia res est mortem condiscere (Ep.*, XXVI, 8, y *cfr. Nat. quaest.*, VI, 32, 12: "No tener miedo de la muerte: ¡de una palabra! Vuélvetela familiar pensando mucho en ella, así que, en caso de ser necesario, tú seas también capaz de ir a su encuentro"), porque nos parece un fácil acceso a la libertad, se vuelve el modo más elocuente de demostrar que no se está dispuesto a la servidumbre:

> "Habituados a pensar en la muerte". Quien dice esto invita a pensar en la libertad. Quien ha aprendido a morir ha dejado de aprender a servir: está por encima y, en todo caso, por fuera, de toda humana potencia. ¿Qué son para él cárcel, guardianes, cerrojos? Él tiene siempre la salida libre. Una sola es la cadena que lo cautiva: el amor por la vida *[ibid.*, XII, 10].

De aquí también la aceptación del suicidio, en caso de necesidad, puesto que *in necessitate vivere necessitas nulla est (ibid.*, XII, 10): cada vena de nuestro cuerpo puede ser la vía que conduce a la libertad.[75] La *meditatio mortis* descuenta —por así decirlo— a plazos y en anticipo el miedo de la muerte, la diluye a lo largo de una vida. A través de la doble estrategia de la valorización continua del presente y de la familiarización con la

[72] *Cfr.*, siempre en el mismo texto, la famosa descripción del suicidio del filósofo y de la mujer, después de la llegada de los emisarios de Nerón, así como P. Treves, "Il giorno della morte di Seneca", en *Studia Florentina Alexandro Ronconi oblata*, Roma, 1970, pp. 507-524. Esta concepción estoica de la relación entre razón y pasiones, que se dirige a conservar la dignidad y la coherencia en épocas de peligro y de absolutismo político, volverá precisamente con análogas funciones en la cultura europea entre finales del siglo XVI y la primera mitad del XVII.

[73] *Cfr.* P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike, op. cit.*, p. 160; y A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bolonia, 1974, pp. 80ss.

[74] Sen., *Ep.*, XLIX, 10.

[75] Sen., *De ira*, III, 15, 4. En la *Pharsalia* (IV, 579), Lucano especifica que "las espadas están hechas para que nadie sea esclavo" *(ne quisquam serviat, enses)*, esto es, también para poderse matar cuando es necesario. Este verso fue grabado, durante la Revolución francesa, sobre las espadas de la Guardia nacional.

muerte se obtiene por lo demás un efecto contradictorio: por un lado se disminuye el temor y se acrecienta el gozo de vivir; por el otro, el miedo de la muerte corre el riesgo de transformarse en un temor de la vida, en una elaboración e interiorización incesante del luto. Y, no importa cuán alta sea la cumbre de la sabiduría alcanzada, la sombra de la muerte continúa acompañándola. Modificando todavía el dicho bíblico: *Timor mortis, dominus sapientiae*. En este sentido la posición de Espinosa es —al menos en las intenciones— diametralmente opuesta, en cuanto mira, en general, a la promoción de la vida, a la separación de filosofía y muerte y, en particular, al rechazo del suicidio, considerado por lo general una manifestación de impotencia y de debilidad de ánimo (*cfr. E*, IV, prop. XVIII, schol.).[76]

Sin embargo, en Séneca la *meditatio mortis* y el suicidio constituyen las únicas armas a la mano para el hombre libre en tiempos de servidumbre política o en condiciones de intolerabilidad de la existencia. El principio estoico de autoconservación no viene negado del todo y ni siquiera sustituido por una atracción por la muerte, por el deseo de ceder a su fascinación destructiva, que son en cambio condenados por Séneca:

> El hombre fuerte y sabio evite aquella pasión de la que muchos se dejan capturar: la gana de morir (*libido moriendi*). En efecto, querido Lucilio, también por la muerte, como por otros objetos, puede nacer una desconsiderada inclinación, que a menudo se apodera de hombres de índole generosa y gallarda, con frecuencia de hombres viles y flojos: los unos desprecian la vida, los otros se sienten oprimidos [*Ep.*, XXIV, 25].

La liberación dada por la muerte es real, si se mira la triste situación de los hombres:

> Es ella la que libera de la esclavitud contra la voluntad del amo; es ella la que aligera las cadenas de los prisioneros; es ella la que hace salir de la cárcel a

[76] Sobre la valoración del suicidio (o, en términos plutarquianos, sobre "huir del cuerpo como una barca que se hunde": *De tranq.*, 476 A) en la ética estoica, *cfr.* J. M. Rist, *Stoic Philosophy, op. cit.*, cap. XII. Sobre la imagen senequiana de la muerte, *cfr.*, para el aspecto filosófico, A. Caponigri, "Reason and Death: the Idea of Wisdom in Seneca", en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía*, Córdoba-Madrid, 1965-1967, vol. I, pp. 55-76, y A. D. Leeman, "Das Todeserlebnis im Denken Senecas", en *Gymnasium*, LXXVIII (1971), pp. 322-333; I. Parisella, "Edisserentem de morte Senecam audiamus", en *Latinitas*, XIX (1971), pp. 113-127; y R. Noyes, "Seneca on Death", en *Journal of Religion and Health*, XII (1973), pp. 223-240. Para el aspecto dramático de la cuestión, *cfr.* O. Regenbogen, *Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas*, Darmstadt, 1963, y R. Argenio, "La vita e la morte nei drammi di Seneca", en *Rivista di Studi Classici*, XVII (1969), pp. 339-348 (más en general, *cfr.* E. Hoffmann, *Leben und Tod in der stoischen Philosophie*, Heidelberg, 1946).

quien estaba impedido por un poder tiránico; es ella la que muestra a los desterrados, con el corazón y los ojos siempre dirigidos a la patria, que no tiene importancia entre qué hombres estás sepultado; es ella la que nivela todo, si la fortuna ha repartido mal los bienes terrenos y ha sometido el uno al otro hombres nacidos con iguales derechos *[Ad Marc.*, XX, 2].

Y los peligros y los tormentos a que Séneca alude no son, en su época, fruto de retórica imaginaria. Con Calígula y Nerón él ha conocido muy de cerca la suerte de hombres golpeados por un terror carente de razón, por un poder fundado sobre el arbitrio y, además, la muerte, la vejación del cuerpo, la confiscación de los bienes y la corrupción:

Veo así patíbulos *(cruces)*, y ni siquiera del mismo tipo, sino fabricados por unos de un modo, por otros de otro: algunos han colgado a los hombres con la cabeza hacia abajo, otros en cambio han sido empalados, a otros les han distendido los brazos sobre la cruz; veo cuerdas, veo látigos, instrumentos de tortura uno para cada miembro: pero veo también la muerte. La esclavitud no es sólo un peso allá donde, si se cansa del amo, un solo paso puede restituir la libertad. Me eres querida, vida, gracias a la muerte *[ibid.*, XX, 3].

En el fondo, para Séneca vale el verso virgiliano: "La única salvación para los vencidos es no esperar salvación alguna", esto es, impedir la esperanza.[77] En un mundo natural y político caracterizado por la inestabilidad y por la destrucción que todo lo atraviesa, el desprecio de la muerte se vuelve la más grande de las virtudes:

Desafiemos, pues, la muerte con ánimo grande, ya sea que nos envuelva con amplia y general unión, ya sea que golpee con un fin ordinario y vulgar. [...] Mezquina cosa es la vida del hombre, pero gran cosa es el desprecio de la vida [...] Y perecer no es de por sí una gran cosa. Si, pues, queremos ser felices, si no queremos estar expuestos al temor ni de los hombres ni de los dioses, ni de las cosas, si queremos despreciar la fortuna, que vanas cosas nos promete y nos amenaza con pequeños males, si queremos vivir tranquilamente y competir con los dioses mismos en felicidad, es necesario que nuestra alma esté preparada *[Nat. quaest.*, VI, 32, 3-5].

El miedo de la muerte es la única cosa que quita al hombre su dignidad y le impide apoyarse en la razón, desafiar la fortuna y el dolor, conquistar su *gravitas* y su heroica 'verticalidad' trágica: "Por consiguiente, oh Lucilio, ten ánimo cuanto más puedas contra el miedo de la muerte; es este miedo el que vuelve mezquinos; es él el que no nos da

[77] *Cfr.* Virg., *Aen.*, II, 354: *Una salus victis, nullam sperare salutem*, y Sen., *Nat. quaest.*, VI, 2, 3.

paz y deteriora precisamente aquella vida de cuya conservación se preocupa".[78]

LOS DÍAS DE LA VIDA

A lo largo del curso de la existencia, una sola capacidad merece ser adquirida: aprender a vivir, que significa también y sobre todo "aprender a morir".[79] En verdad es "bello llevar a cumplimiento la vida antes de la muerte, y luego esperar sereno el resto de los propios días, sin esperar nada para sí, gozando la plena posesión de la felicidad, que no aumenta con la duración del tiempo".[80] Es bello —según las palabras de Marco Aurelio— morir cayendo como una "oliva madura", agradecida al "árbol que la ha producido".[81] Bello, finalmente, ser dueños del propio tiempo, en todas sus dimensiones. Quien tiene cuidado y dominio de sí mismo, *qui totus suus est*, tiene un dominio durable e inalienable del pasado: *perpetua eius et intrepida possessio est (De brev. vit.*, X, 44), pero quien está "ocupado" no es capaz de reunir los días pasados y de discurrir por todas las partes de la propia vida *(in omnes vitae suae partes discurrere)* a

[78] *Nat quaest.*, VI, 32, 9. Solamente la razón ofrece un firme punto de referencia para llegar al dominio de sí mismos y de los demás *(cfr. Ep.*, XXXVII, 4: "Si quieres someter cualquier cosa, sométete a la razón. Podrás guiar a muchos otros si te guía la razón" *(multos reges, si ratio te rexerit)*. Respecto a la concepción platónica de la filosofía, animada también por la fuerza ascendente de *Eros*, además de por la de gravedad de *Thanatos*, se puede decir que en Séneca esta última ha logrado una definitiva victoria. Sobre la imagen del filósofo —del cual en la estatuaria antigua tardía viene cada vez más acentuada la *gravitas* y, con el fortalecimiento del cristianismo, la *sanctitas*—, que debe resultar inmediatamente identificable como tal, *cfr.* H. von Heintze, "*Vir gravis et sanctus*, Bildniskopf eines spätantiken Philosophen", en *Jahrbuch für Antike und Christentum*, VI (1965), pp. 35-53. También la leyenda del intercambio epistolar entre Séneca y San Pablo —un falso proyecto en el siglo IV— responde no sólo a la necesidad de una educación estilístico-retórica de los cristianos *(cfr.* A. Momigliano, "Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca" [1950], en *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1955, pp. 13-32), sino también a la exigencia de unir la sabiduría y la cultura estoico-pagana con los nuevos modelos de santidad basados no ya sobre el martirio, sino sobre la ascesis y la *cura sui* paralela a la '*cura Dei*'.

[79] *De brev. vit.*, VII, 3. Es diversa la perspectiva escogida por Epicteto, pero es común la inspiración: no son la muerte o los sufrimientos como tales los que deben ser temidos, sino precisamente el miedo de la muerte y de los sufrimientos: "Si reserváramos nuestro miedo no a la muerte o al destierro, sino al miedo mismo, nos ejercitaríamos en evitar aquello que consideramos mal" *(D.* II, 16).

[80] *Ep.*, XXXII, 3. Es una solución ya presentada por Aristóteles. Siendo el instante límite y totalidad al mismo tiempo —*cfr. Phys.*, IV, 11, 220*ss.*; VIII, 251b, y *Eth. Nic.*, X, 3, 1174b—, en el acto el tiempo se detiene y se vuelve un *tout télescopé* que tiene en sí, simultáneamente, el inicio y el fin: el inicio del tiempo por venir, y el fin del que ha sido. Para este aspecto, *cfr.* H. H. Joachim, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1951, p. 258, y V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, París, 1982, pp. 147*ss.* y 183. Sobre la concepción del tiempo en Séneca, *cfr.* P. Grimal, "Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque", en *Revue des Études Anciennes*, LXX (1968), pp. 92-109.

[81] Marc. Aur., IV, 48.

lo largo del eje unitario del presente, de representarse la cadena de las acciones, de las omisiones y de los eventos que nos han constituido a partir del *eimarmene*, del *fatum*, de las condiciones encontradas al nacer y connaturales a las relaciones, independientes de nosotros, entre las cosas y los hombres. El pasado parece más fácil de controlar, porque es "el periodo sobre el cual la fortuna ha perdido todo derecho y que no puede ser sometido al poder de nadie" *(ibid.*, x, 2), aquel en que ya hemos visto moverse un trecho de la "rueda" del tiempo o desenrollarse una parte de la "gomena" que lo representa *(cfr. SVF*, II, 944). En sus relaciones, el futuro aparece incierto, mientras el presente es en cambio breve. Sin embargo, es la fidelidad al propio pasado la que sigue constituyendo el núcleo de la firmeza del sabio, la base para cada acción suya.

En tal contexto se alcanza aristotélicamente la *eudaimonia* y estoicamente la *euthymia* (que de Panecio en adelante indica el gozo interior y que Séneca expresa con *tranquillitas animi)*. En el poder serenamente, por parte del sabio, recorrer de nuevo la propia vida *in omnes [...] suae partes* —aquello en que consiste por lo demás la coherencia consigo mismos y la ausencia de disenso[82] y, por lo menos en cierta medida, el sentido de la identidad personal y la felicidad como "buen discurrir de la vida" (*SVF*, I, 184.554)— se alcanza la máxima satisfacción de los hombres virtuosos.

Séneca —refutando, como Panecio y, sucesivamente, Plutarco, la teoría de Aristipo sobre la naturaleza instantánea del placer, la *monochronos edone*, y superando algunas contradicciones de los estoicos más antiguos como Crisipo—[83] refiere la tranquilidad del alma al presente en cuanto fluir, construcción instante por instante de sí mismos, nudo de la identidad, punto de conjunción entre pasado y futuro. En efecto, esto no contrasta con sus repetidas afirmaciones según las cuales "cada hora de nuestro pasado pertenece al reino de la muerte" *(Ep.*, I, 1) u otras te-

[82] Para el valor atribuido por los estoicos a esta virtud, *cfr. SVF*, I, 179: "Porque el sumo bien está puesto en aquello que los estoicos llaman *omologia* y que nosotros traducimos como coherencia *(convenientia)*". Demócrito ha sido el primero en introducir el término en el lenguaje filosófico al escribir un *Peri euthymies*, del que existen ahora fragmentos; *cfr.* A. Barigazzi, "Democrito e il proemio del *De tranquillitate animi* di Plutarco", en *Rivista di filologia classica*, XC (1962), pp. 113*ss.*, y V. E. Alfieri, "Da Democrito a Plutarco", en varios autores, *Sapienza antica. Studi in onore di D. Pesce*, Milán, 1985, pp. 21*ss.* Sobre la historia y las implicaciones de este concepto de *euthymie* (o *tranquillitas animi)* véase, finalmente, P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, París, 1990, en particular pp. 271*ss.* (para Demócrito y el sentido filosófico del término).

[83] *Cfr.* Sen., *De const. sap.* y *De tranq. an.*, *passim*. También según las líneas finales del *De tranquillitate animi* de Plutarco, los hombres virtuosos acogen de buen grado el precepto de "estar en armonía con el presente sin criticarlo, de recordar el pasado con pensamiento grato, de avanzar hacia el futuro con alegre y radiante esperanza, sin temor y sin inquietud" (Plut., *De tranq.*, 477 F, y, sobre la cuestión, *cfr.* A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, *op. cit.*, pp. 229*ss.).*

sis suyas con base en las cuales el sabio no debe preocuparse del futuro (*cfr. ibid.*, XIII). El presente del sabio no es, en efecto, rapiña del instante, sino continua presencia a sí mismo en el transcurrir del tiempo. Esto le permite mirar el pasado sin remordimiento y el futuro sin angustias, igualmente libre de temores y esperanzas. De este modo, él construye en torno suyo un firme sistema de defensa, murallas "excelsas, inexpugnables, elevadas como los dioses" (*De const. sap.*, VII, 8).

Por lo demás, según Séneca, la muerte no es para nosotros nada nuevo. Por una parte, la hemos conocido, en efecto, todavía antes de nacer y, por la otra, morimos a cada momento junto con el pasado que nos pertenece: "Nuestro error está en pensar que la muerte venga después, mientras como nos ha precedido, así nos seguirá. Todo aquello que ha estado antes de nosotros es muerte [...] Tú alaba e imita a quien no lamenta la muerte, mientras la vida todavía le da alegría".[84]

La muerte que nos espera en el futuro no es nada nuevo, incluso porque los hombres la han quizás experimentado infinitas veces, así como ha habido infinitos renacimientos del mundo en sus ciclos:

> En efecto, como el seno materno nos tiene nueve meses no por sí, sino para prepararnos a aquel lugar en que luego venimos a la luz ya capaces de respirar y de resistir al aire libre, así, a través del periodo que va de la infancia a la vejez, nos volvemos maduros para otro parto. Nos espera otro nacimiento, otro orden de cosas.[85]

De la muerte surge el último consuelo: aquel de ser partícipes del eterno transformarse del idéntico. La muerte es un retorno al todo del universo, a la razón universal. Por ello es un gran alivio el ser arrollados junto con las vicisitudes del universo: *Magnum solacium est cum universo rapi* (*De prov.*, V, 8) o, nuevamente con Marco Aurelio, seguir "el gran sendero de la naturaleza", volver a menudo el ánimo a la concatenación de todas las cosas, a la "fuente universal" de la que surge todo ser y acontecimiento en su necesidad, "amar solamente aquellas vicisitudes que te acontecen a ti, aquello que está entretejido junto con el hilo de tu vida".[86] Tal actitud es, también según Séneca, tanto más recomendable, en cuanto la vida

[84] *Ep.*, LIV, 5.7. En un drama que se le atribuye, Séneca dice que *numquam est ille miser cui facile est mori* (*Herc., Oet.*, 111). En la consolación *A Marcia* afirma que ella "es una liberación de todos los dolores y el infranqueable límite de nuestros males: es ella la que nos vuelve a dar aquella paz en la que estábamos inmersos antes de nacer" (*Ad Marc.*, XIX, 5).

[85] *Ep.*, CII, 23. Para un encuadramiento de este pasaje, *cfr.* R. Hovet, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, París, 1971. Sin embargo, aun cuando sea compleja la actitud de Séneca y de los estoicos por lo que respecta a la vida futura, el acento recae siempre sobre esta vida y a ella y a su buena conclusión en una muerte digna y sin miedo tienden justamente los ejercicios espirituales.

[86] *Cfr.* Marc. Aur., IV, 4; VI, 36-39; y VII, 57.

nos es dada en usufructo por la naturaleza: muriendo saldamos una deuda (*cfr.* Sen., *Ad Marc.*, x, 2).

EN LA SALA DE OPERACIONES

El aprender a vivir y a morir constituye el núcleo de los 'ejercicios espirituales' elaborados por los estoicos (y por Séneca en particular). Su finalidad es guiar hacia un dominio, por lo demás incompleto, sobre los afectos. Esto permite al sabio liberarse de las limitaciones de la propia individualidad y alcanzar —en un estado de lúcida conciencia— el conocimiento de sí mismo y del mundo perturbado lo menos posible por las pasiones. Mediante tal terapia —que transforma la escuela del filósofo en una "sala de operaciones"—[87] el sapiente, comenzando a ejercitarse a partir de las cosas más simples, llega a ser señor de sí mismo, a conformarse a la razón universal y a insertarse así en la estructura del cosmos, recortándose en sí mismo un pequeño espacio en que puede eficazmente intervenir, renunciando al resto, sobre el cual sabe en cambio que es completamente impotente.[88]

Una vez alcanzada la independencia de condicionamientos, el sabio será igualmente dichoso en cualquier situación: en cadenas, como el esclavo Epicteto, o sobre el trono, como el emperador Marco Aurelio, o bien, senequianamente, en prisión, en el destierro o sobre una isla desierta. En verdad, él puede transformarse —mediante la *cura sui* o la *epimeleia eautou*—[89] en una obra de arte, plasmarse hasta obtener una separación desdeñosa o indiferente respecto a las circunstancias exteriores. Mas esta actividad dirigida a sí mismos es también —por así

[87] *Cfr.* Epict., *D*, III, 23, 30.

[88] Sobre los ejercicios espirituales de los antiguos, y en particular de los estoicos, *cfr.* P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien der Antike*, *op. cit.* P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, trad. it. cit. Sobre los ejercicios espirituales en Séneca, *cfr.* I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, 1969. Sobre su teoría de las pasiones, *cfr.* J. Fillon-Lahille, *Le* De ira *de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, *op. cit.* Sobre el abandono por parte del estoicismo romano de la ética social y la propensión al aislamiento, *cfr.* C. A. Viano, *Etica*, Milán, 1973, pp. 35 y 36, según el cual con Séneca se "retorna a la idea paleo-estoica de la sabiduría como hecho privado" y, de Séneca a Marco Aurelio, se tiende a "reducir el área en la cual tienen importancia las cosas humanas".

[89] Sobre tal actitud del estoicismo, en particular en Séneca y en Musonio Rufo, *cfr* M. Foucault, *Le souci de soi*, París, 1984, trad. it.: *La cura di sé*, Milán, 1985, y R. Bodei, "Foucault: pouvoir, politique et maîtrise de soi", en *Critique*, n. 471-472 (agosto-septiembre de 1986), pp. 914*ss*. La propuesta de sobrepasar la pura autoconservación, que mortificaba la vida, mediante un continuo plasmarse, puede encontrarse también en el último Foucault; *cfr.* J. Bernauer, "Michel Foucault's Ecstatic Thinking", en varios autores, *The Final Foucault*, al cuidado de J. Bernauer y D. Rassmussen, Cambridge, EUA-Londres, 1988, pp. 45-82.

decirlo— *cura rationis*, en cuanto se nos preocupa, conjuntamente, de admitir el orden del mundo y de no reconocer más amo que la ley universal que gobierna todo el cosmos.

A menudo, el precio pagado es el de dolorosas renuncias y atrofiamientos de partes completas de la vida. La misma insistencia sobre la necesidad de vencer el miedo de la muerte y sobre la amenaza de una multitud de males esperados o inesperados indica en forma oblicua cómo es considerada inalcanzable una felicidad positiva, capaz de abandonar toda defensa, de "bajar la guardia", de difundirse y de romper la barrera de la tranquilidad como ausencia de tempestades y fatigoso equilibrio del ánimo. Ciertamente los sabios estoicos logran de esta manera modelarse a sí mismos como una estatua, establecer reglas de vida sensatas dentro de sociedades que ya no pueden promulgar o sancionar leyes íntimamente aceptables. Se ponen a prueba, así, en una lucha espasmódica que rebaja el umbral de la potencia de existir a causa de la costumbre de anticipar el dolor y la muerte para poderles hacer frente con valor. Los estoicos oponen a las pasiones y a las opiniones principios racionales, nociones comunes *(officia* o *dogmata rationis)*, deberes 'fríos'. Pero luego no logran hacer que los individuos se sientan efectivamente implicados, en cuanto no se esfuerzan por comprender las razones de las pasiones que la pura razón no conoce. Toda ley trata sólo de subsumir y de someter el particular, de obedecer a un orden sin comprenderlo plenamente, sino en referencia pasiva a un precepto universal. El intento de modificarse a sí mismo a través de la pura fuerza de voluntad induce, sin embargo, al individuo a una fatiga de Sísifo, precisamente porque el control que obtiene sobre sí mismo es precario, además de doloroso.[90] Modificarse sin conocerse en la propia especificidad significa recaer incesantemente en un lucha extenuante con aquella parte de sí mismos que no se deja 'homologar' al *logos* universal. En vez de reforzarse, el individuo se divide, contraponiendo una parte de sí mismo a la otra.

[90] No todos los estoicos creen, por lo demás, en la omnipotencia de la voluntad; *cfr.*, por ejemplo, Epict., *D*, II, 49, y G. Rodier, "Le stoïciens", en su *Études de philosophie grecque*, París, 1926, pp. 287*ss.* La perfección debe ser incansablemente buscada mediante ejercicios cotidianos, mas precisamente por esto no se alcanza jamás. El sabio puede imponerse el seguir el estilo de vida conveniente, la constancia y la tranquilidad de ánimo, pero esto no excluye de hecho que como hombre —y por tanto como sujeto también a aquello que no está en su poder— pueda ser arrastrado por las pasiones. Los ejercicios espirituales tienden precisamente a habituar al individuo a no conceder la aprobación a las fuerzas que quizá lo dominan.

La razón en el delirio

Frente a grandes tempestades, la razón naufraga: "Leve es el dolor capaz de razonar y de disimularse: los grandes males quedan patentes",[91] dice Medea. La razón tiene un punto de ruptura y de inversión de tendencia: puede dominar sólo los dolores pequeños y hacer frente al mal mientras que no supera un determinado umbral. Después, ella se revierte en pasión, en *furor*, en delirio lúcido, que la hace vacilar entre el deseo y el miedo de conocer causas y soluciones para los propios conflictos.[92] También el *furor* —voz de la razón pervertida que se impone al fin sobre la *bona mens*— puede ser el resultado de ejercicios espirituales en negativo, buscado y querido fracaso del autocontrol, un modo de decidirse por lo peor. La lucha entre el *furor* y la *bona mens* es la tragedia que se representa no sólo en los escenarios, entre personajes excepcionales, sino en el gran "teatro del mundo", donde cada uno desarrolla el propio papel dentro del horizonte de sus tiempos y de su ambiente.[93] En una dramaturgia de la razón que se desgarra a sí misma, se produce así la lucha entre tensiones contrarias, que, antes de resolverse en el *furor*, se bloquea inicialmente en una momentánea inhibición del querer, como

[91] *Cfr.* Sen., *Med.*, 155-156: *Levis est dolor qui capere consilium potest / et clepere sese: magna non latitant mala.* Sobre el tema, *cfr.*, para un encuadramiento, O. Regenbogen, *Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas, op. cit.* De las tragedias de Séneca véase también la reciente edición al cuidado de O. Zwierlein (Oxford, 1986), mientras para el *Hercules furens* se puede hacer referencia al texto cuidado por F. Caviglia, Roma, 1979. En cuanto común a todos los seres que sienten, el dolor no tiene para los estoicos nada de noble. A diferencia del cristianismo, éste no favorece por ello alguna redención: noble no es el dolor, sino la resistencia frente a él, la firme determinación del sabio de negarle su asentimiento.

[92] *Cfr.* Sen., *Oed.*, 206*ss.* El conocimiento trágico surge, por el contrario, reactivamente, por la vista de estas perversiones de la razón. Sobre los conflictos interiores de los personajes de Séneca, *cfr.* Ch. Segal, "Boundary Violations and Landscape of Self in Senecan Tragedy", en *Antike und Abendland*, XXIX (1983), pp. 172-187. Sobre la oposición entre *furor* y *bona mens*, *cfr.*, por ejemplo, *De vit. beat.*, XXIII, 4, y *Thyest.*, 380. Ya en la *Fedra* de Eurípides los síntomas de la pasión se asemejan a la enfermedad *(nosos)* y son descritos con imágenes asociadas a ella; *cfr.* B. H. Fowler, "Lyric Structure in Three Euripidean Plays", en *Dioniso*, XIL (1978), pp. 16-24. Para una lectura penetrante de tal texto, desde otro punto de vista, *cfr.* N. Fusini, *La luminosa. Genealogia di Fedra.* Milán, 1990. Sin embargo, permanece el hecho de que, en el caso de Medea, su atroz acto de venganza se explica también en términos racionales, en cuanto —como mujer bárbara, abandonada en Corinto por un marido que puede desposar una mujer más joven, cuyos hijos serán herederos legítimos al trono— no tiene algún acceso a las leyes para reparar la ofensa sufrida; *cfr.* S. Jacoby, *Wild Justice. The Evolution of Revenge*, Nueva York, 1983, pp. 24-25, y, más en general, H. J. Treston, *Poine: A Study in Greek Blood Revenge*, Londres, 1923.

[93] Sobre el frecuente uso estoico de esta metáfora, *cfr. Ep.*, LXXVI, 31 y LXXX, 6-8; *De prov.*, II, 9; Epict., *Ench.*, VII; *D*, XXV, 11-20; Marc. Aur., III, 8 y XI, 6 y L. G. Christian, *Theatrum mundi. The History of an Idea.* Newport y Londres, 1987, pp. 11-23. Es interesante notar que Cicerón traduce el griego *melancholia* como *furor* y *mentis ad omnia caecitas* (*cfr.*, *Tusc.*, III, 5).

cuando Medea oscila entre la función de mujer y la de madre. Por un lado, es inducida a vengarse atrozmente del marido infiel golpeándolo en aquello que tiene de más querido, los hijos: "Donde no quieres, donde te hace mal, allá golpearé" *(Med.*, 1006). Por esto, recordando sus anteriores delitos, reúne toda la propia energía destructiva:

> Entrégate a la ira, sacúdete la pereza, vuelve a encontrar en lo profundo de tu pecho la violencia de un tiempo. Todo aquello que has hecho hasta ahora vaya bajo el nombre de bondad. ¡A la obra! Haré que conozcan cuán leves y ordinarios eran los crímenes que cometí para otros. No fue sino un preludio de mi odio: ¿qué de grande podrían arriesgar manos inexpertas? ¿Acaso un furor de muchacha? Ahora soy Medea, mi yo ha madurado en el mal *[ibid.*, 902-910].

Por el otro lado, como madre es llevada a salvar a las propias criaturas:

> ¿Yo esparcir la sangre de mis hijos, de mi sangre? No, loco furor, lejos de mí este inaudito crimen, esta infamia contra la naturaleza: ¿qué delito esperan estos desventurados? Delito es tener a Jasón por padre y delito aún mayor a Medea por madre. Mueran, no son míos; perezcan, son míos. No tienen sombra de culpa, lo admito. Pero inocente era también mi hermano. Corazón, ¿por qué vacilas?, ¿por qué lágrimas me bañan el rostro y estoy dividida entre ira y amor? Fluctúo a merced de una doble corriente: como cuando los vientos rapaces chocan en guerra salvaje y el mar rebelde está trastornado por la discordia de los oleajes, así ondea mi corazón. La ira ahuyenta el afecto y el afecto la ira. Cede al afecto, odio.[94]

Como ha observado Epicteto, la voluntad de destrucción nace en Medea del ver frustrados los propios deseos, del "credo de un alma dotada de gran fuerza" que no logra soportar este estado de cosas y que frente a la venganza que su gesto había hecho recaer sobre la propia persona dice: "Y ¿qué me importa?" *(D,* III, 17, 18-21).

[94] Sen., *Med.*, 929-944. En latín los últimos versos asumen, también para el lector moderno, un significado más preciso y rico en contenido:

[...] Anceps aestus incertam rapit,
ut saeva rapidi bella cum venti gerunt
utrimque fluctus maria discordes agunt
dubiumque fervet pelagus, haut aliter meum
cor fluctuatur
Ira pietatem fugat
iramque pietas. Cede pietati, dolor.

La opción en favor de la coherencia del *furor* (una vez verificada negativamente la opción opuesta. "Quien no tiene ya nada por qué desesperar, no desespere de nada", *ibid.*, 163), ni aumenta la intensidad: "[...] mientras que las Osas giren magras alrededor del polo, y los ríos desciendan al mar, jamás mi furor se cansará de clamar venganza, sino crecerá siempre" *(ibid.*, 404-407).

En la escisión de los roles de mujer y de madre, de relación al otro por ella englobado afectivamente en sí misma, en el amor y en el odio desmesurados,[95] y de relación a una parte de sí, fruto de la relación con el otro, que se ha vuelto autónoma y goza de una existencia separada, se refleja el drama de la razón, que promueve la vida y entrelaza vínculos con los otros y con el mundo, y de la pasión destructiva, que brota de la misma y que no quiere aquello que quiere. Medea —que ya se ha "armado de ira" y se prepara a la masacre con todo su furor— desata finalmente los nudos de su ánimo haciendo prevalecer el odio sobre la *pietas*.

Análoga es la actitud de Fedra, cuyo insatisfecho amor incestuoso se transforma en calumnia mortal en lo que respecta al hijo Hipólito y, finalmente, en suicidio. La pasión arde continuamente y se alimenta de todo pretexto, refractaria a los consejos de prudencia que recuerdan cómo una culpa —aun cuando permanece desconocida para los demás— tiene en la conciencia su castigo[96] y cómo el amor (de cuyo tiránico señorío Fedra se declara súbdita) no es aquella divinidad irresistible a quien quiere creer que no acepta la propia responsabilidad humana, sino más bien una pasión que ha recibido el nombre pretextado de odio. Cuando la frágil, inocente belleza de Hipólito yace desfigurada y desmembrada en los campos, después de que el cuerpo ha sido arrastrado y masacrado por los caballos aterrorizados por un prodigio divino, Fedra, que ha constatado la imposibilidad de unir el propio corazón al suyo, logra unir por lo menos sus muertes. Confesado así aquel indecible de-

[95] El amor y el odio se convierten uno en el otro conservando como invariable el carácter de la insaciabilidad y de la ilimitabilidad: "Te pregunto, oh desventurada —dice Medea dirigiéndose a la nodriza—, ¿qué límite se ha de poner a tu odio? El mismo que tu amor" (*Med.*, 397-398).

[96] *Cfr. Phaedra*, 163-164: "Cuando también el favor divino cubriese los culpables abrazos, y no faltase a tu incesto la protección jamás concedida a los grandes delitos, he aquí pronto el castigo: la conciencia, la agitación de un alma llena de la culpa y que tiene miedo de sí misma" (*quid poena praesens, conscius mentis pavor /animusque culpa plenus et semet timens*). Para algunos aspectos de esta tragedia, *cfr.* F. Giancotti, *Poesia e filosofia in Seneca tragico. La "Fedra"*, Turín, 1986. Sobre la noción de culpa en el modelo de la tragedia griega, *cfr.*, por último, S. Said, *La faute tragique*, París, 1978. Es de notar —aunque en la sustancial adhesión a la tradición de Eurípides y de Séneca— la particular sensibilidad jansenista, caracterizada por la voluntad de autohumillación y de autocastigo, que aparece a través de las palabras dirigidas por Fedra a Hipólito en Racine:

¡Sábete pues que es Fedra, y todo su furor!
Yo amo. Pero no creas que me crea inocente,
que perdone a mí misma el amarte, que el veneno
de la loca pasión que turba mi mente
haya sido fomentado por complacencia vil. Objeto desventurado de venganzas celestes,
me odio más de cuanto tú mismo me detestas.

(Racine, *Phèdre* [1687], París, 1960, acto II, escena IV, trad. it.: *Fedra*, Milán, 1984, pp. 103 y 105.)

seo incestuoso —un delito que incluso las bestias salvajes evitan por un inconsciente pudor—, se da la muerte.

En Medea y en Fedra se asiste a un suicidio de la razón que desea sucumbir hundiéndose en el abismo de sus mismos conflictos, a un extravío y a una rebelión de la vida contra sí misma:[97] una actitud diversa de la del sabio estoico que se mata para mantener intacto el *logos* ante las amenazas externas a la propia independencia. Séneca confunde así nuevamente (e intencionalmente) aquella línea divisoria entre filosofía y tragedia que Platón había trazado en el intento por volver racionalmente creíbles aquellos conflictos que en el drama debían permanecer constitutivamente sin solución. En Platón la jerarquía del alma y de la ciudad rompe en realidad el conflicto trágico, en cuanto la razón levanta un muro insuperable que la separa (más que del *thymoeides*, por su naturaleza educable y generoso, el cual desaparece además en las *Leyes)* del impulso incoercible del *epithymetikon*. Una vez neutralizado el 'caballo negro', el *logos* —en cuanto auriga— logra guiar al alma hacia lo mejor y desatar los nudos del conflicto, porque, en una ética en que el mal se realiza sólo por ignorancia, el conocimiento del bien robustece la capacidad de orientarse hacia él y debilita, paralelamente, la *akrasia*, la incontinencia en lo que respecta a los deseos. En cambio la tragedia vuelve impotente al *logos*, puesto que no contempla algún camino de salida racional a la lucha entre contrastantes derechos e impulsos. Quizá precisamente en oposición al intelectualismo ético de Sócrates, Eurípides había hecho decir a Medea: "Yo sé cuán grande es el mal que estoy por llevar a cabo, pero es más grande mi pasión" (Euríp., *Med.*, 1078-1079). El saber trágico es aquel de la revelación de hechos ignorados (del error del no-saber, del *amartia)*. La filosofía procede al contrario, platónicamente —por medio de la *anamnesis*— hacia la individuación lógica de las razones contra las que busca una solución para evitar que el impulso considerado absolutamente irrefrenable produzca una parálisis trágica, generando un equilibrio de razones equipolentes que se libera sólo de manera irracional. La filosofía no corta con un acto de imperio el nudo gordiano de la tragedia: intenta desatarlo a través de un trabajo infinito del pensamiento.

En Séneca, la caída de la separación entre la parte racional y la irracional del alma hace que se derrumbe el dique que mantenía rígidamente separada la *bona mens* del *furor*. La coherencia no pertenece sólo a la pri-

[97] A la nodriza que le suplica moderar "el impulso de un corazón sin frenos" y el exceso de sus sentimientos *(Modera, alumna, mentis effrenae impetus, / animos coerce)* y a desterrar de su mente los proyectos de suicidio, aun cuando no es fácil volver a la vida después de semejantes turbaciones, Fedra replica que "no hay modo de impedir la muerte, si quien ha decidido tiene el deber de morir" *(cfr. Phaedra,* 255*ss.).*

mera, sino también al segundo. Él admite por tanto no sólo la posibilidad ocasional, sino la realidad efectiva de un frecuente fracaso de la razón en su intento de control sobre las pasiones.[98] El *furor* se vuelve razonable locura, tensión consciente hacia un objetivo que se sabe socialmente prohibido y autodestructivo. El loco no es ya un individuo irracional, sino un desviado respecto al camino de la razón, cuyos recorridos mentales —al menos a nivel dramático— se pueden analizar con base en una patología de la mente, la cual aparece dotada de una aceptabilidad análoga a la que preside el estudio racional de las enfermedades del cuerpo. Se sigue, por un lado, que la constancia y la coherencia constituyen para los estoicos valores tanto más necesarios cuanto más la razón debe defenderse de sí misma y, por el otro, que al *furor* se le atribuye una lógica y una coherencia específica en el dirigirse hacia el mal y el crimen.

[98] *Cfr. De ira*, II, 4, 2: *motus evicit rationem.*

XIV. CONSTANCIA: EL NEOESTOICISMO Y JUSTO LIPSIO

Disciplina de las pasiones, ordenamiento del Estado

El estoicismo moderno —que se desarrolla entre finales del siglo xvi y las primeras décadas del xvii— tiende, al igual que el antiguo, al análisis y disciplinamiento de las pasiones (y de los conflictos que de ella surgen). Sin embargo, el acento cae principalmente sobre la compatibilidad entre comportamientos individuales y capacidad global de la organización política. La coherencia, la sistematicidad y el orden se exaltan ahora tanto más, cuanto más la destrucción traumática de la precedente organización de los impulsos y del particularismo político de origen feudal dejan desguarnecido el terreno síquico y político. El objetivo declarado es todavía el de perseguir la beatitud del sabio, mas el 'cuidado de sí' se vuelve cada vez más preocupación por la sobrevivencia del individuo y de la comunidad en tiempos difíciles, cuando la búsqueda de una base mínima de consenso, que involucre virtualmente a todos los hombres, se convierte en una de las pocas garantías de tolerancia y de convivencia entre facciones en lucha.[99]

La teoría —de origen estoico— del contrato social se esfuerza por hacer que el individuo asuma una nueva identidad, garantizada políticamente. Proviniendo del estado de naturaleza, cada hombre recibe en el pacto una especie de bautismo laico, que establece la pérdida del presunto 'yo' natural y espontáneo (todavía dominado por la búsqueda de una autoconservación de bajo perfil) para promoverlo a hombre civil, ser racional capaz de tomar decisiones autónomas. El individuo, centra-

[99] Sobre el estoicismo y sobre su función en el surgimiento del individuo y del Estado modernos, *cfr.* el clásico estudio de W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, en *Gesammelte Schriften*, trad. it. cit. Dilthey pone de relieve la deuda de la cultura renacentista y del siglo xvii en lo que respecta al análisis estoico de las pasiones y su contribución al nacimiento de una personalidad nueva y autónoma, responsable de sus acciones y omisiones, fuerte y flexible en su comportamiento (esto es, para la construcción de un "sujeto viviente, lleno de fuerzas y de voluntad"; *cfr. ibid.*, i, 238). Sin embargo, insiste excesivamente sobre la dependencia de Espinosa del estoicismo (*cfr.*, para una especie de cuadro de concordancias, *ibid.*, ii, 51*ss.*). Así, por ejemplo, la distinción entre *appetitus* y *cupiditas*, aun cuando se encuentre en Crisipo (*cfr.* Diog. Laert., vii, 85) tiene una historia más larga y compleja que la presentada por Dilthey. Contrario a sus tesis se ha mostrado, en un plano diverso, H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, *op. cit.*, en particular las pp. 157*ss.*

do en sí mismo y —al mismo tiempo— ligado más estrechamente a la organización social, está llamado a traducir las constricciones externas en autoconstricciones, estructurando así de manera diversa las propias pasiones y los propios sentimientos y aprendiendo a controlar y a soportar la contradictoriedad y los estímulos virtualmente disgregantes. Se podría decir que —a través de una progresiva racionalización de las funciones y de las estructuras del Estado— el neoestoicismo contribuye a crear un *hegemonikon* político paralelo al síquico. La insistencia sobre el proceso de reorganización y de disciplinamiento de la conducta señala, también en este caso, el abandono de la tradición aristotélica de la medianía y del equilibrio de las virtudes (todavía apreciada por Melancton). Se inicia una fase de duros ejercicios de control político y de autocontrol personal que llevará a la consolidación de los Estados modernos, al ideal de un *imperium* como "orden cierto en el mandar y en el obedecer", con el fin de mantener la seguridad y la salvación de los ciudadanos.

El estoicismo al que ahora se alude es el mayormente politizado, de marca romana y no griega. Más que Zenón, Cleante o Crisipo, sus autores son Cicerón (para las fuentes), Epicteto, Marco Aurelio y, sobre todo, Séneca. Lo que llama la atención —en un mundo dominado por la incertidumbre, por la "fortuna" y por la duda— es tanto el universalismo realizado de la tradición política y jurídica romana en el cuadro de un imperio plurinacional y pluricultural, como los valores complementarios de la *auctoritas* y de la *disciplina*, instrumentos de organización y de focalización de energías dispersas y disipadas (a nivel individual, esto corresponde a un reforzamiento de la *ratio* y de la *voluntas* en vista de una más fácil sumisión de la indocilidad de los afectos).[100]

El disciplinamiento aparece como una formación reactiva a los impulsos centrífugos de una época rica en desgarramientos, que asiste a la metamorfosis y a la caída del sistema clásico de las virtudes cívicas. Pertenece, pues —en el lenguaje de McIntyre—, a una época que es ya esencialmente *after virtue*. El absolutismo tiene necesidad de construir una nueva ética, un diverso enlace entre moral cristiana y Estado. También por esto se dirige al mundo romano, más bien que al griego. Y también por esto —mirando al final del ciclo político del absolutismo, con los jacobinos— encuentra sus modelos en César y en la edad imperial y no en Bruto y en las virtudes republicanas.

[100] En este sentido, el estoicismo es algo más específico que el "último refugio ofrecido por el mundo clásico a ánimos extraviados y perturbados" (D. della Valle, "Neo-stoicismo e barocco: a proposito del *Tableau de la Fortune* d'Urban Chevreau", en *Studi francesi*, 1966, p. 38, y D. Bosco, *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*, vol. I, *Itinerari cinquecenteschi*, Milán, 1988, pp. 325-326).

El dominio sobre sí mismos, la rigurosa vigilancia del individuo sobre las propias pasiones para poder atenuar su ímpetu, la creación de áreas pacificadas, sustraídas a la turbulencia de los conflictos síquicos y sociales, son tareas advertidas como urgentes. Todo cuanto desgarra y corre el peligro de romper la integridad e identidad del individuo debe someterse a un orden más coherente, a formas de estandarización de las conciencias que se remontan a reglas de naturaleza universal, las cuales (en su mismo énfasis) manifiestan la repugnancia frente a aquellos particularismos que podrían volverse la semilla de nuevos desacuerdos. El progresivo "acuartelamiento de la violencia" extendida[101] —una violencia tan frecuente en el medievo y durante la fase de asentamiento de las modernas estructuras de poder— permite el consiguiente reforzamiento, en términos weberianos, de nuevos monopolios de la violencia legítima, de estructuras estatales principalmente 'racionalizadas'.

Este proceso es paralelo al autodisciplinamiento del individuo y a la centralización de sus funciones síquicas bajo la égida protectora de la hegemonía de la "razón" y de la "voluntad". No se debe creer que exista una historia política e institucional 'verdadera' que presente, como mero reflejo, una historia fenoménica de la 'sicología' del sujeto. Los dos procesos son complementarios e inescindibles. Pasiones que anteriormente eran activas se atrofian y se vuelven áridas, mientras otras, antes latentes, se activan y florecen ahora en forma exuberante. Con una especie de bradisismo positivo y negativo, zonas enteras del comportamiento colectivo y de las "virtudes" se hunden o emergen de los trastornos en curso. Las cruentas guerras internacionales, civiles y religiosas, con el sentido de inseguridad que provocan, empujan hacia la promoción de un orden que suscita la necesidad de restringir el área de la discordia y de ampliar la de la razón. Y, juntamente, de encontrar un instrumento, la voluntad del Estado, que realice este objetivo con la energía necesaria. De esta manera, al difundirse miedos y esperanzas laicas y religiosas, se sostienen mutuamente el deseo de un reforzamiento de la cooperación civil e internacional y la exigencia de un creciente dominio de un poder central sobre las partes políticas y religiosas en conflicto.

El neoestoicismo parece contribuir a producir efectos paradójicamente opuestos. En efecto, por un lado refuerza y acredita la idea de una razón universal que une a los hombres más allá de las pasiones y de los intereses diferentes y locales que los dividen; por el otro, los encierra

[101] Sobre el acuartelamiento de la violencia *(Die Gewalttat ist kaserniert)*, *cfr.* N. Elias, *Ueber den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, vol. II; *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*, Berna, 1969, p. 325, trad. it. (inadecuada en este punto): *Potere e civiltà il processo di civilizzazione*, II, Bolonia, 1983, p. 311.

dentro de las rígidas estructuras de un Estado autoritario. Favorece así, conjuntamente, el nacimiento y el desarrollo del derecho internacional moderno y el de los Estados nacionales; lanza nuevamente la idea de pacto, de tolerancia civil y religiosa, de comprensión entre civilización, pueblos e individuos diversos y predica luego, en algunos casos, la persecución y la hoguera. Trae nuevamente a la luz —contra el particularismo feudal— la idea estoica de cosmopolitismo y, contra el poder imperial de los Habsburgo, ya sentido como extrínseco, la necesidad de respetar el deseo de libertad y de independencia de los pueblos. Una semejante tensión entre tendencias universalistas y exigencias de fundación del Estado nacional favorece, por un lado, el reforzamiento de la idea por la cual el *jus gentium* es regulado, también en caso de guerra, por precisas normas universales de reciprocidad; por el otro lado, aumenta el peso de la soberanía del Estado, cuyo papel se vuelve tanto más importante cuanto más se ha roto la unidad religiosa. A nivel político y a nivel personal, la resultante de estos dos vectores produce una compenetración entre racionalidad y disciplina, control social y autocontrol de las pasiones individuales. El énfasis puesto sobre la soberanía encuentra su paralelo en la función dominante atribuida a la coherencia y a la voluntad individual. Al tornarse hegemónica, esta última pone sin embargo las bases para una autonomía suya en lo que respecta a la política y para el futuro conflicto entre moral universalista del individuo y ley del Estado.

La integridad del querer

La idea de que, a través de la voluntad, se puede establecer un orden en las pasiones y construir una identidad como dominio de sí contra todas las fuerzas centrífugas, se vuelve a encontrar a varios niveles y en diversos autores insertos en el proceso de renacimiento del pensamiento estoico y caracterizados por el proyecto de *mesnager la volonté* para poder implementar la propia capacidad de vivir y de orientarse en el mundo, volviéndose refractarios a los reveses de la suerte e íntegros (cuando es posible), en el sentido de no plegarse a amenazas y a lisonjas internas o externas.[102]

En Charron, por ejemplo, la voluntad constituye el principal sostén de la sabiduría. Ella sólo está en nuestra inalterable e inalienable posesión. Para el sabio es el fulcro, el "punto de apoyo" con el cual nos levantamos nosotros mismos y al mundo sin tener necesidad de alguna otra ayuda

[102] Sobre la naturaleza de la integridad, definida sustancialmente por las cosas que no se deben hacer, *cfr.* la reflexión teórica de L. McFall, "Integrity", en *Ethics*, 98 (octubre de 1987), pp. 5-20.

externa: "El sabio es libre e inmune a toda pasión, reflexiona y juzga toda cosa, no se enfrenta y no se liga con ninguna, sino que vive de modo completo, sincero y satisfecho".[103] Todo cuanto tenemos puede sernos quitado o puede cambiar, pero nuestra voluntad es el hilo que nos mantiene unidos a nuestro pasado y a nuestro futuro, la fidelidad a nosotros mismos que nos vuelve coherentes e idénticos: *Est vrayment notre et en notre puissance; tout le reste, entendement, mémoire, imagination, nous peut estre osté, altéré, troublé par mille accidents et non la volonté.*[104]

La integridad del querer coincide con la integridad moral del hombre, con la *preud'hommie*, que es un valor en sí, la expresión del deseo de estar continuamente presentes a sí mismos a través de los propios actos y sus consecuencias. Una voluntad débil, presa de las pasiones y de las fuerzas externas sería desorientada y lacerante: "El hombre quiere todos sus miembros íntegros y sanos, su cuerpo, su cabeza, sus ojos, su juicio, su memoria, hasta sus pantalones y sus botas; ¿por qué no habrá de desear que también su voluntad esté hecha de la misma manera, esto es, sana e íntegra en su totalidad?"

La autonomía de la voluntad respecto a las circunstancias contingentes y su índole infrangible respecto a las fuerzas que podrían romperla o someterla habitúa a mirar a los hombres y a los acontecimientos desde lo alto, liberando del vértigo del temor y de la dependencia producida por la debilidad. Ésta es

> típica de aquella gente que, encontrándose en lo alto de una torre, palpita de miedo al ver hacia abajo; pocos tienen la fuerza y el valor de mantenerse derechos en pie, necesitan un punto de apoyo, no logran vivir si no tienen a alguien a quien ligarse y someterse, no se atreven a permanecer solos por miedo de los fantasmas, tienen miedo de que el lobo se los coma, gente nacida para servir.

No es verdad lo que afirma Aristóteles, que entre muchos es más difícil equivocarse. La sabiduría no coincide con la opinión más extendida, por lo cual "es menester alejarse y mantenerse a distancia de la gente, si se quiere atravesar el umbral del santo sagrario de la sabiduría".[105]

[103] P. Charron, *Petit traité sur la sagesse*, París, 1606, trad. it.: *Piccolo trattato sulla saggezza*, Nápoles, 1985, p. 94.

[104] P. Charron, *De la sagesse*, 3 vols., París, 1824, vol. I, p. 142, y, para el "voluntarismo" de Charron que anticipa, en algunos aspectos, el fundamental nexo voluntad-intelecto en Descartes, *cfr.* G. Abel, *Stoizismus und frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, *op. cit.* Más en general, *cfr.* varios autores, *La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di P. Charron*, Nápoles-Roma, 1977, y D. Bosco, *La dicifrazione dell'ordine. Morale e antropologia en Francia nella prima età moderna*, *op. cit.*, *passim.*

[105] P. Charron, *Petit traité sur la sagesse*, trad. it. cit., pp. 104, 102 y 95.

TOLERANCIA Y TORTURA

El neoestoicismo robustece la exigencia de un poder capaz de contener los desgarramientos que dividen las "sociedades del género humano" y las tradicionales 'macrocomunidades' universalistas (como el Sacro Imperio Romano habsbúrgico y la Iglesia católica) en una abigarrada multiplicidad de Estados nacionales y de confesiones. Requiere, para tal fin, que el individuo se someta —por lo menos exteriormente— a un grado de obediencia y de autocontrol semejante al que en el pasado estaban obligados sólo los pertenecientes a las órdenes monásticas. De la fidelidad personal al soberano se pasa a una relación impersonal, a "leyes de naturaleza" que permiten al Estado existir como tal. Y, aunque el sabio pueda encerrarse dentro de la membrana protectora de una subjetiva felicidad, su condición lo obliga ya a una ósmosis con el exterior: puede esforzarse por ignorar los efectos de los males del mundo sobre la propia persona, pero no puede eximirse del involucramiento en los eventos y no puede sustraerse a los deberes en lo que concierne al Estado y a la comunidad.

El estoicismo moderno contribuye así, por una parte, a difundir la tolerancia mediante la consciente recuperación de la tradición erasmiana y el repetido reclamo a la razón (para las manifestaciones de fe celebradas en privado); por la otra, a predicar expresamente —con Lipsio— la intolerancia hacia quien perturba en público la paz religiosa del Estado e induzca a las multitudes a seguir una determinada doctrina. La cruda metáfora quirúrgica utilizada en la *Política* —aquella del *seca et ure*, amputa y quema— representa, de hecho, una autorización teórica al uso de la tortura y de la hoguera en nombre de la salvaguardia del cuerpo enfermo del Estado. En privado —como aparece indirectamente en el *De cruce*— cada uno debe llevar la propia cruz: todavía "pasión", para el cristiano, significa, sobre todo, "padecer". La *causa* jurídica del suplicio de Jesús —con base en la ley romana que castigaba a los "que suscitaban sediciones y tumultos"— parece depender de su voluntad de introducir innovaciones revolucionarias y sediciones: *videri innovationem et seditionem esse.*[106] Si hubiese podido expresar libremente el propio juicio político, sobre este punto Lipsio —como por lo demás Montaigne— habría quizás estado de parte del Gran Inquisidor dostoievskiano en vez de la de Cristo.

[106] *Cfr. I. Lipsi De Cruce libri tres ad Sacram profanamque historiam utiles...* (cuarta edición *expurgada),* Amberes, 1599, pp. 3 y 33. Este volumen —que ilustra detalladamente el sentido y la modalidad de la crucifixión— podría ofrecer al autor y a los lectores imágenes y descripciones escalofriantes de la atrocidad y de los tormentos a que los hombres han sido (y todavía son) sometidos.

El problema de la tolerancia será encaminado a la provisoria solución de Grocio: teóricamente, a través de la solicitud de una *modica theologia*, que reduzca al mínimo el área de la discordia religiosa;[107] prácticamente, a través de una 'regionalización' de las religiones, que vendrán diversificadas, según el territorio, de acuerdo con la fe del soberano. Con la paz de Westfalia, la fórmula grociana *qualis rex, talis lex* obtendrá una pública confirmación en el famoso principio *cuius regio, eius religio* (un método sustancialmente autoritario de sanar los conflictos, que baja seguramente el umbral, pero que liga la forma de culto al destino *anagráfico* del ciudadano).

Para utilizar una expresión grociana, también la ética neoestoica está dotada de un propio *ius belli ac pacis*, esto es, de un sistema de normas y procedimientos para regular los conflictos y para encontrar puntos de equilibrio (o de tensión, pues a pesar de toda duda pascaliana o pirroniana, la razón no se deja fácilmente 'regionalizar').

La atención por el mundo externo y la vida asociada se vuelve, pues, un rasgo característico de esta filosofía. Es defendida por estudiosos que combaten la fuga del sabio del mundo y de la política y por individuos instruidos que se ponen al servicio de los Estados. De esta manera se rechazan —implícita o declaradamente— tanto el aislamiento del filósofo (como todavía se afirma, en diversas formas, por Montaigne o Descartes), como las propensiones melancólicas o 'saturninas' a la vida agreste o misantrópicamente apartada.

A diferencia del epicureísmo, el estoicismo aceptaba, como es sabido, la dimensión política como deber y contribución de cada uno al mantenimiento del todo de que es parte. El neoestoicismo, a su vez, trata de influir de manera análoga, pero indirecta, sobre la vida pública, modificando progresivamente la función de las universidades y buscando reforzar su cultura de especialidad en la esfera filosófica, jurídica y política. Ellas no van ya dirigidas a la formación de *élites* que serán absorbidas de manera predominante por las Iglesias o por las profesiones liberales. Se crean, en mayor número, juristas, filósofos y hasta teólogos destinados a entrar en relaciones cada vez más estrechas con las articulaciones institucionales y burocráticas de Estados que han conquistado la independencia o la prosperidad después de largas y sangrientas luchas internacionales o civiles.

[107] Para un cuadro de conjunto, *cfr.* D. Nobbs, *Theocracy and Toleration: a Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*, Cambridge, 1938.

La constancia y la calamidad

A partir de finales del siglo XVI, una de las principales fraguas de la cultura europea está representada por los Países Bajos, y en particular por la universidad calvinista de Leyden. Directamente sometida a los Estados de Holanda y fundada en 1575 —en el momento más duro de la lucha contra Felipe II, como premio por el valor y la abnegación de sus ciudadanos— reúne a estudiosos y estudiantes también del exterior, en particular de Francia y Alemania.[108]

En los Países Bajos —república mercantil de reciente independencia, surgida de la lucha contra el absolutismo español, pero todavía en busca de la propia identidad política y civil— el neoestoicismo asume un papel decisivo. A través del humanista flamenco Joost Lips (Iustus Lipsius o Justo Lipsio, a la latina), que enseña precisamente en Leyden, Holanda se vuelve el punto de irradiación de ideas que muy pronto traspasarán sus confines, expandiéndose rápidamente en el resto de Europa. En diversos países ellas contribuyen de esta manera al reforzamiento de una concepción racional de la ética y de la política, esto es, a una restructuración de las jerarquías interiores del individuo y a una reformulación de los poderes y de las competencias del Estado.[109]

La fama de Lipsio como filólogo y como filósofo se difunde por dos

[108] Sobre el neoestoicismo y la cultura filosófica y religiosa holandesa de la época (dentro o fuera de la universidad y en relación también con Espinosa) siguen siendo fundamentales los volúmenes de S. von Dunin-Borkowski, *Spinoza, op. cit.;* M. Francés, *Spinoza dans les pays néederlandais dans la seconde moitié du XVIIIe siècle,* París, 1934; P. Dibon, *La philosophie néederlandaise au siècle d'or,* t. I: *L'enseignement philosophique dans les universités à l'epoque précartésienne (1575-1650),* París-Amsterdam-Londres-Nueva York, 1954, y del mismo, *L'université de Leyde et la République des lettres au XVIIe siécle* (1975), ahora en su *Régards sur la Hollande du siècle d'or,* Nápoles, 1990, pp. 31-77. Para los aspectos filosóficos, *cfr.* F. De Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio,* Florencia, 1967 (pp. 31-61 sobre la función de la Universidad de Leyden); G. Gallicet Calvetti, *Spinoza, i presupposti dell'irenismo etico,* Milán, 1968, y J. L. Price, *Culture and Society in the Dutch Republic during the Seventeenth Century,* Londres, 1974.

[109] Sobre el sentido del neoestoicismo y de sus varios representantes en los Países Bajos (Lipsio, Voss, Heins) y en Europa (en particular du Vair y Scioppio), *cfr.* F. Strowsky, *Pascal et son temps,* 2 vols., París, 1910-1913, en particular el capítulo conclusivo del primer volumen; L. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle,* París, 1914, pp. 151*ss.;* F. Borkenau, *Der Uebergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manifakturperiode,* París, 1934, trad. it.: *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia nel periodo della maniffatura,* Bolonia, 1984, pp. 182-200; G. Abel, *Stoizismus un frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik, op. cit.*; y G. Oestreich, *Neostoicism and Early Modern State,* Cambridge, 1982 (reproduce en traducción inglesa y reelaborados algunos capítulos de *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze,* Berlín, 1969). Más en general, sobre el desarrollo del estoicismo, *cfr.* A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence,* París, 1966, y, sobre su amplia difusión entre los juristas y los sectores cultos a través de Cicerón y el derecho romano, *cfr.* G. Watson, "The Natural Law and Stoicism", en *Problems in Stoicism, op. cit.*

vías al final convergentes. La primera está representada por las ediciones críticas, bajo su ejemplar cuidado, de Tácito y de Séneca, que no constituyen sólo monumentos memorables de erudición. En efecto, por su medio, el torbellino de las pasiones y de la discordia en edad de esclavitud y de guerra civil, la plaga endémica del miedo y de la sospecha, las continuas amenazas a la vida, a la integridad y a la salud del cuerpo, la inseguridad en que cada ser se agita presa de oscuras esperanzas y presentimientos parecen proyectarse desde el tiempo de Tiberio, de Calígula, de Nerón y de Domiciano sobre las vicisitudes contemporáneas, sugiriendo un *de re tua agitur*. De las páginas de Tácito y de Séneca —los autores en absoluto más citados en los escritos de Lipsio— el terror político, la vileza y la debilidad de cada uno y de los pueblos, como también su valor, su coherencia y su determinación, saltan —como fondo amenazante de alusiones— hasta los umbrales del presente.[110] La segunda vía es ofrecida por obras que están entre las más consultadas y traducidas en Europa: el diálogo *De constantia*, de 1584,[111] y el tratado *Politicorum sive civilis doctrina libri sex*, de 1589;[112] subordinadamente, como instrumentos formidables de conocimiento y de profundización de las doctrinas estoicas, la *Manu-*

[110] *Cfr. Cornelii Taciti Annalium et Historiarum libri qui extant. J. Lipsii studio emendati et illustrati*, Leyden, 1576 (Espinosa poseía la edición de Lipsio, publicada en Amberes en 1607, además de una no mejor especificada edición de las obras; a ella se añadían, en el campo de la historiografía romana, Salustio, Livio, César y Curcio Rufo). Sobre Lipsio editor de Tácito, sobre la difusión de su pensamiento y sobre la incidencia de su obra, tanto dentro como fuera del llamado "tacitismo", *cfr.* J. Ruysschaert, *Juste Lipse et les Annales de Tacite. Une méthode de critique textuelle au XVIe siécle*, Louvaina, 1949; C. O. Brink, "Justus Lipsius and the Text of Tacitus", en *The Journal of Roman Studies*, XLI (1951), pp. 32-51; A. Momigliano, "The First Political Commentary on Tacitus", en *Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1955, pp. 37-54; E. L. Etter, *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basilea-Stuttgart, 1946; K. C. Schellhase, *Tacitus in the Renaissance Political Thought*, Chicago, 1976, y el fascículo especial de *Studi Urbinati*, LIII (1979), n. 1-2 sobre "La fortuna di Tacito dal XV secolo a oggi". Para Grocio, *cfr.* A. Droetto, "Sul *tacitismo* di Grozio nella storiografia groziana", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXVII (1950), pp. 481-526.

[111] *Cfr. De constantia libri duo qui alloquium praecipue continet in publicis malis*, Leyden, 1584; *Politicorum sive civilis doctrina libri sex, qui ad principatum maxime spectant*, Leyden, 1589; *Manuductionis ad Stoicam philosophiam libri tres, L. Annaeo Senecae aliisque scriptoribus inlustrandis*, Amberes, 1604; y *Physiologiae Stoicorum libri tres, L. Annaeo Senecae aliisque scriptoribus inlustrandis*, Amberes, 1604. Invirtiendo el dicho de Séneca —el cual se lamentaba de que la filosofía hubiese sido reducida en su tiempo a filología; *cfr. Ep.*, CVIII, 23—, Lipsio pudo afirmar *e philologia philosophiam feci*. Los escritos de Lipsio son generalmente citados según la edición de la *Opera omnia*, Amberes, 1637 (un síntoma del olvido en que se tiene a Lipsio: a través de ediciones precedentes o posteriores he debido integrar las partes canceladas del ejemplar normalmente consultado en la Biblioteca Nacional de Madrid, en el cual varios censores, que firmaban y databan sobre la portada su intervención, han vuelto ilegibles los fragmentos considerados, de vez en cuando, 'comprometedores').

[112] Publicados en Leyden en la primera edición, hay que verlos en la ampliada: *Politicorum sive civilis doctrina libri sex. Qui ad principatum spectant. Additae notae auctiores, tum de Una religione liber*, Amberes, 1604.

ductio ad Stoicam philosophiam y la *Physiologia Stoicorum*, que nacen después del trabajo de edición y de comentario a las obras de Séneca.[113]

Al igual que el libro de Guillaume du Vair, *De la constance et consolations ès calamités publiques* —escrito durante el sitio de París por parte del futuro Enrique IV en 1591 y publicado ahí dos años después—, el *De constantia* tiene por tema principal la función de esta virtud en tiempos políticamente atormentados por desgracias públicas *(in publicis malis)*.[114]

La incidencia de las obras de Lipsio se manifiesta según una bien dosificada combinación de mensajes emotivos, de modelos teóricos y de indicaciones de prudencia. Un sutil sentido de angustia y de melancolía (también en la escena del jardín que abre el *De constantia)* se transmite al lector, que ve reflejadas en sus palabras la despiadada dureza de los tiempos, que cada uno puede experimentar diariamente. A este sentimiento se asocia, de manera reactiva, una imperiosa necesidad de orden y de autonomía en la conducta de la propia vida *(idem velle, idem nolle)*, acompañada por continuas peticiones de garantías, en particular de una *securitas* que salva al cuerpo de los desgarramientos y al alma de los tormentos. Entre la coherencia que se ha de cultivar dentro de sí mismos y la racionalidad que se debe inocular en la política Lipsio sabe que no existe un paralelismo perfecto: los hombres no son capaces de gobernarse prescindiendo de las relaciones de fuerza y de los desengaños y amarguras con que la vida pública generalmente los gratifica; los Estados, a su vez, se ven básicamente obligados a entrelazar racionalidad con violencia: *necessitas omnem legem frangit*, afirma Lipsio senequianamente,[115] no sin

[113] Para la edición de Séneca, que quedó inconclusa a causa de la muerte de su editor, *cfr. Senecae philosophi opera quae extant omni*, Amberes, 1605 (reproducción facsimilar: París, 1927; existe también una trad. it.: Brescia, 1972). Para Séneca trágico, *cfr.* también *Iusti Lipsi animadversiones in tragoedias quaem L. Annaeo Senecae tribuuntur*, en *OO*, vol. I, donde se contiene también una alusión al nexo entre *metus* y *spes*; *cfr. Animadversiones in Thyestem*, *ibid.*, p. 371. Sobre Lipsio filólogo y editor de Séneca, *cfr.* R. Pfeiffer, *History of the Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford, 1976, p. 126.

[114] Sobre el *De constantia* de Justo Lipsio, en efecto, es transcrito de un original el volumen de Du Vair; *cfr.* H. Glaesser, "Juste Lipse et Guillaume du Vair", en *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, XVII (1938), pp. 27-42. Sobre Lipsio y sobre su relación con el estoicismo romano, sobre todo con Séneca, *cfr.* A. M. Van De Bilt, *Lipsius' De constantia en Seneca*, Nijemegen-Utrecht, 1946. Más en general, *cfr.* V. Beonio-Brocchieri, "L'individuo, il diritto e lo Stato nella filosofia di Giusto Lipsio", en su *Saggi critici di storia delle dottrine politiche*, Bolonia, 1931, pp. 31-93; G. Oestreich, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neostoizismus als politische Bewegund*, Diss. Freie Universität, Berlín, 1954; y J. L. Saunders, *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, Nueva York, 1955. Sobre Lipsio como historiador de la filosofía y editor de textos, *cfr.* M. Dal Pra, "Note di storia della storiografia filosofica. G.", en *Rivista di storia della filosofia*, I (1946), pp. 163-188.

[115] *Cfr.* Sen., *De clem.*, IX. Como síntoma del amplio espectro de difusión del estoicismo en el siglo XVI recuérdese que el *De clementia* es comentado por Calvino, que en 1535 aparece la edición de Epicteto, al cuidado de Trincavelli, y en 1558, en Heidelberg, la *edi-*

observar cómo toda la historia humana está salpicada de masacres (*cfr. De const.*, II, XXII) y de crueldades que, en vez de disminuir, han aumentado últimamente.

NEC SPE, NEC METU

De aquí el hiato imposible de llenar que, a pesar de todo, se abre entre el imperativo de la constancia y del universalismo de la razón, por un lado, y el de la flexibilidad dictada por las ocasiones y de la actitud brutal vuelta indispensable por la aspereza de la lucha, por el otro. De aquí el acento ambiguamente oscilante entre la invitación al dominio estoico de sí mismos y la obediencia a autoridades externas, entre la libertad del individuo y la relativa vileza en el sufrir vejaciones para evitar males peores.[116] La necesidad y la coherencia racional se entrelazan por tanto en Lipsio con la aceptación del arbitrio y la escasa propensión al riesgo, dando lugar —en campo político— a aquella *prudentia mixta* que está compuesta de virtud y de oportunismo, de actividad y de pasividad, de decisiones claras y de resignación o desilusión (*deceptio*). De estos pesos opuestos y de estas corrientes contrarias, la constancia constituye, al mismo tiempo, la balanza y el timón.

La *constantia* quiere rechazar el miedo, que, en colusión con la esperanza, tiene siempre el ánimo suspendido. Sin embargo, el temor domina el mundo, asumiendo variados rostros, sobre todo aquel de la sedición y del terror necesario a todo gobierno, pero no suficiente para mantenerlo vivo.[117] El miedo debe, por tanto, venir en política hábilmente mezclado con la obediencia gozosa: muy estable es aquel *imperium* del cual gozan

tio princeps de Marco Aurelio. Para la admiración de Lipsio respecto a Epicteto, véase *Manud.*, I, XIX, y II, XX.

[116] Lo que diferencia la noción de voluntad formulada por Lipsio respecto a las difundidas por el estoicismo clásico o por Lutero en el *De servo arbitrio* (en el que se niega el papel de la voluntad humana con vistas a la salvación) es su naturaleza íntimamente conflictiva y desgarrada: ella no es omnipotente y no es impotente; no depende completamente ni de la razón, ni de la fe; no obedece sólo a la naturaleza, sino también a exigencias variables, dictadas por la prudencia, en tiempos sentidos y vividos como tristes y dolorosos.

[117] Sobre el miedo y su nexo con la esperanza —con muchas referencias a Séneca, en particuar a la *Ep.*, XIII, 8—, *cfr. Manud.*, III, I (disertación con el título: *Aliquid contra Spem & Metum*, en *OO*, vol. IV, pp. 490-491, donde se aconseja la estrategia de proveer el ánimo en lo que respecta a ambas y, si es necesario, jugarlas una contra la otra). Sobre la sedición y el terror, *cfr.*, en cambio, *Pol.*, VI, IV, p. 110: *Iam seditio etiam causa civilis belli quam definitio, multitudinis aut magistratus, subitus ac violentum motum [...] Origo est a causiis variis saepe ab oppressione aut metu, cum imminentium periculorum remedium ipsa periculi arbitrat.* Y *cfr. ibid.*, II, XIII la cita del *Agricola* de Tácito: *Metus autem et terror infirma vincula caritatis, quae ubi removeris, qui timere defierint, odisse incipient.* La plebe, dice Lipsio, retomando a Livio, es *ferocior [...] ad rebellandum, quam ad bellandum* (*ibid.*, VI, 4).

súbditos que obedecen con gusto, mientras no rigen en cambio por largo tiempo las formas de poder más odiosas *(cfr. Pol.*, II, XII). Y, dado que raramente se encuentra en el mundo el amor, este "néctar del género humano",[118] la ley normalmente en vigor es la de la tiranía, que domina también entre los animales. Se sigue —según un proverbial ejemplo, retomado por Espinosa con muy distintas intenciones en *TTP*, cap. XVI— que el pez grande se come al pequeño *(cfr. De const.*, II, XXV).

Con su actitud subjetivamente voluntarista, pronto a hacer frente a los desórdenes y a los males de un mundo que ha cesado de ser un *cosmos*, Lipsio crea un estoicismo atípico y paradójico en su novedad, no exento de compromisos. Él, en efecto, no sigue enteramente ni los preceptos fundamentales de esta filosofía ni los del cristianismo (o mejor, de las varias confesiones entonces en lucha). Recuerda, en las páginas iniciales del *De constantia*, cómo fue inducido, para construir su pensamiento, a servirse de "piedras y otros materiales" tomados del "antiguo y ruinoso edificio de la filosofía" y reivindica, en la apertura de la *Manuductio*, la propia independencia respecto a los *auctores* de la tradición. La originalidad de la operación teórica por él llevada a cumplimiento consiste precisamente en este injerto de lo viejo en lo nuevo, del estoicismo romano en un cristianismo moderno y dividido, de una concepción del Estado todavía en vilo entre tendencias absolutistas y reivindicación de las libertades de los ciudadanos.

Lipsio ha hecho plausible —y en buena medida compacto— el ensamblaje de 'fragmentos' de teoría tal vez en contraposición entre sí. Ha limado las aristas y suavizado las asperezas, callando o subestimando contradicciones latentes o manifiestas. El edificio teórico levantado es, sin embargo, innegablemente nuevo y funcional, puesto que ofrece a la filosofía un refugio adecuado y crea un clima moral e intelectual favorable a la búsqueda de soluciones a problemas unánimemente advertidos como inderogables. Sus posiciones no son, por consiguiente, reductibles a una plana y erudita repetición del estoicismo. Y esto por dos motivos. El primero, de carácter exterior (pero no del todo irrelevante), es que Lipsio tiene de tal filosofía una concepción tan amplia que incluye ecuménicamente pensadores o poetas que no han tenido la más mínima relación histórica con ella, pero en quienes él cree reconocer de cualquier manera una consonancia con las propias ideas. El segundo, más sustancial, es que rechaza, de hecho, aquel que es quizás el dogma más importante del estoicismo: la idea de que la naturaleza está dotada de una intrínseca racionalidad y que, por consiguiente, la *ratio* humana —si en verdad quiere que el hombre alcance la sabiduría, la tranquilidad del

[118] *Cfr.* Lipsio, Carta a H. Schultetus, en *Centuriatione*, III, *Miscellanea*, en *OO*, vol. II, p. 167.

ánimo y la felicidad— debe simplemente individuar y seguir las leyes. La ética de Lipsio se funda, en cambio, en preceptos que aparecen quizá *'contra natura'*. Los valores por él propuestos están centrados en la sorda resistencia a admitir que la naturaleza manifiesta a la razón leyes siempre comprensibles y en el consiguiente énfasis puesto en el rol dramático de un sujeto que se esfuerza ciertamente por pensar y por decidir según su propia voluntad e inteligencia, pero que es consciente de su inadecuabilidad.

Esta solución no puede satisfacer al estoico, dado que la inescrutabilidad de los decretos de la providencia limita los poderes de la *ratio* y su capacidad de formular criterios universales para el logro de acuerdos comunes: aceptarlos significa renunciar a prejuicios dogmáticos, minando así la especificidad y la credibilidad de cada una de las fes rivales y poniendo en discusión la obediencia que se debe a la verdad revelada y a sus intérpretes oficiales.

De semejantes aporías surge en Lipsio el rígido contraste de razón y opinión y la insistencia fastidiosa sobre la *constantia*, concebida casi como una coraza que la voluntad se pone para proteger el alma en el tiempo largo de la exposición directa a las saetas de la fortuna, del mal y del sufrimiento (más bien que como síntoma de una serenidad lograda). De aquí la reivindicación del valor de la razón y de su firmeza, precisamente por estar continuamente insidiada por la indecisión y por la duda. Se tiene la clara impresión de que la razón y la voluntad tratan tanto más de escudarse con la constancia, cuanto más son amenazadas por la inconstancia, por la incertidumbre, por la variabilidad y por la inestabilidad de las opiniones y de las opciones en un mundo político y religioso en que las lealtades son divididas y mudables. De aquí, finalmente, el reiterado intento de aislarse respecto a las opciones de campo precisas y su rechazo a inmiscuirse en las discusiones o disputas teológicas. Más allá de las preferencias personales y del verdadero o presunto carácter oportunista y 'proteiforme' de las creencias en materia de religión y de política, Lipsio (en un principio alumno de los jesuitas en Lovaina, después profesor en la universidad luterana de Jena, y luego en la calvinista de Leyden, para volver finalmente a los brazos de la Iglesia católica y morir rodeado de confesores jesuitas y perdonado por los Habsburgo por su anterior oposición a Felipe II) ha siempre privilegiado la imagen de sí como de un estudioso *totus in libris*.

En realidad él se esfuerza por evitar tanto el fatalismo como el relativismo escéptico, para reunir, a través de la *prudentia*, la diferente naturaleza de las relaciones entre necesidad y posibilidad, encadenamiento de causas y oportunidades de inserción humana en sus enlaces y eslabones. A condición de huir de lo inevitable y lo imprevisible (pero creándose de esta

manera una razón de las cosas), el individuo asume un papel más activo, que lo transforma, aunque sea en forma limitada, en coadjutor del destino. Tal planteamiento está regido por una ética cuyo racionalismo no sólo admite frecuentes irrupciones de la casualidad en el curso del mundo, sino lee además el propio tiempo bajo el signo de la melancolía, de la decadencia y de la muerte: "Ciudades enteras nacen y perecen y también tú, Amberes mía, un día ya no existirás. Y yo siento que se avecinan los días del ocaso de Europa" *(De const.*, I, XVI).

Esta catástrofe se podrá posponer si en los Estados surgen la autoridad y la disciplina indispensables para afianzar la armonía interna y para vencer a los enemigos externos. En tiempos de guerra y de asedios en su patria por parte de las tropas imperiales, Lipsio busca en los antiguos las enseñanzas de técnica y organización militar, expuestos en el *De militia romana* y en el *Poliorceticon*, que serán pronto aplicados al ejército holandés por Mauricio de Nassau.[119] No se trata ya, a la manera de Séneca *(cfr. Ep.*, LXV, 18), de ilustrar metafóricamente la vida del sabio como una milicia, sino de mostrar como funcionando efectivamente los aparatos de fuerza y de violencia en un mundo que no puede pasarse sin ellos. Estoicamente (y cristianamente) cada uno deberá soportar de buen grado todas las pruebas a que será sometido, los caprichos y las locuras de la fortuna. Las dificultades y los dolores no son de temerse: templan la voluntad y vivifican la razón, impidiéndoles derrumbarse y doblarse supinamente a las circunstancias. Por esto el sabio se entrega a la firme coherencia, a la perseverante presencia del espíritu al enfrentar la suerte, ya sea adversa o favorable. En una semejante tarea pone el mismo empeño dedicado por otros a huir de la muerte o a buscar los placeres.

Después de la exposición de varias peregrinaciones y travesías religiosas y políticas, el texto del *De constantia* pretende por ello conducir al lector hacia una tranquilidad del ánimo conforme a tal periodo de miedo y de decadencia. Aun retomando el ideal estoico del cosmopolitismo y de la hermandad entre los hombres, del universo como patria común de los hombres, el mundo aparece todavía a Lipsio —así como a Epicteto— dominado por el dolor, por un sufrimiento general que no proviene sólo de los males públicos.[120] Él está en cambio gobernado por un *fatum*, que (coincidiendo no obstante con la inescrutable e incomprensible

[119] Estas obras tuvieron amplia difusión: en 1605 el *De militia romana* está ya en la quinta edición, publicada en Amberes, y, en 1625, el *Poliorceticon* está en la cuarta; *cfr.* G. Oestreich, *Neostoicism & the Early Modern State, op. cit.*, p. 5, y, para un encuadramiento general, H. Eichberg, "Geometrie als barocke Verhaltungsnorm. Fortifikation und Exerzitien", en *Zeitschrift für historische Forschung*, IV (1977), pp. 17-50. Sobre la aplicación de algunos métodos militares romanos al ejército de los Países Bajos por parte de Mauricio de Nassau, *cfr.*, en el presente volumen, la p. 280 n. 72.

[120] *Cfr. De const.*, I, II; II, XXII; I, IX.

providentia cristiana) se puede ciertamente considerar, pero no examinar y escrutar: *fatum aspici vult, non ispici.*[121]

El sabio no encuentra la propia beatitud mediante la simple inserción de sus actos y de sus pensamientos en el orden cósmico, haciéndose senequianamente "arrastrar" por los acontecimientos. El imperativo estoico de esforzarse por vivir de manera conforme a la naturaleza tiene poco sentido para el cristiano Lipsio, según el cual la razón se afirma más en contraposición que en armonía con el curso espontáneo de las cosas.[122] El mundo y los hombres, abandonados a su espontáneo movimiento, producen en efecto sólo enormes desastres. No pudiéndose entregar a una visible legalidad natural, el individuo no dispone de otros recursos que aquellos que descubre en sí mismo y no posee otra estrella polar que el propio discernimiento. Transformándose en punto de apoyo de las propias decisiones y en punto de condensación de las propias fuerzas, él es capaz de ejercer un eficaz autogobierno sobre las pasiones y sus deseos y de administrar de manera prudente la economía de la propia existencia. En estos fragmentos, la constancia es la virtud que mayormente ayuda a mantener la coherencia consigo mismos, a dar valor al curso de la existencia y a recortar un área de sentido en que las construcciones internas y externas —los apetitos individuales y la violencia social— estén progresivamente elaboradas, racionalizadas y cribadas, para ser luego aceptadas o rechazadas. En tal ámbito, la coerción ejercida sobre la conciencia por las necesidades del organismo y por las exigencias de la vida asociada se entrecruzan sin confundirse. La constancia transforma la obligación racional, así establecida, en costumbre; regula el reflujo de las pasiones y se asegura contra sus antagonismos destructivos; frena las angustias reduciendo progresivamente los márgenes de la incertidumbre en la conducta y la banda de oscilaciones de los afectos. La interiorización de los mecanismos de control externos refuerza ciertamente la voluntad individual pero no lanza alguna protesta para socavar las autoridades externas, con las cuales la voluntad traba un complejo juego de negociaciones directas o indirectas, explícitas o tácitas.

Respecto a la voluntad, la constancia es el esfuerzo sereno por reunificar, mediante la razón, las *duae voluntates* en conflicto de la tradición agustiniana; respecto a las pasiones, es la zona que separa la soberbia del abatimiento; respecto a los criterios de conducta, "un directo e inmu-

[121] Es, en efecto, impío querer indagar los designios de la Providencia (*cfr. De const.*, II; XII) y no es necesario excusar demasiado a los estoicos por haber sometido a Dios al hado, negando así la libertad humana (*cfr. ibid.*, I, XVIII).

[122] *De const.*, II, 11-16. Sobre este tratado antiestoico, *cfr.* F. Borkenau, *Der Uebergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manifakturperiode*, trad. it. cit., p. 188.

table vigor del ánimo que no se exalta o se abate a causa de los sucesos exteriores o fortuitos".[123] La constancia nace de la *potentia* y se refuerza por medio de ella *(ibid.*, I, IV). Al igual que el de "algunos reyes de este tiempo", su lema heráldico podría ser *nec spe nec metu*.[124] Puesto que sólo en nosotros reside la fuente de la inquietud y el desorden, de nosotros debe partir la resistencia al mal y la actividad promotora de orden. La estrategia de Lipsio concuerda en este caso con la propuesta por los estoicos mediante la teoría de las tres *constantiae:* sustituir deseo por voluntad, placer por alegría y miedo por cautela. La constancia se convierte en una virtud tanto más necesaria cuanto más el mundo es considerado como inestable, porque es una manera eficaz de gobernar la incertidumbre.

Pero quizá no nos deberíamos enorgullecer demasiado de tal constancia, como sugieren Montaigne y Pascal, porque ella podría provenir de una fiereza mal situada o por la desesperación que trata de ocultar la incertidumbre de cada cosa congelando el yo. Nosotros preferimos el hombre a los animales, según Montaigne, debido a un prejuicio. Si nos observáramos mejor, veríamos que *nous avons pour notre part l'inconstance, l'irresolution, l'incertitude, la superstition, la sollecitude des choses à venir (ES*, II, XII, p. 465 = I, pp. 632-633), mientras los animales están exentos y viven sin remitir al futuro el goce de la vida.

[123] *Cfr. De const.*, I, III: *Constantiam hic appello rectum et immotum robur animi, non elati externis aut fortuitis non depressi. Robur dixi et intelligo firmitudinem insitam animo, non ab Opinione sed a judicio et recta Ratione.*

[124] *Cfr. ibid.*, I, VI, p. 380.

XV. RACIONALIZAR LA ESPERANZA

"ASÍ, NUNCA VIVIMOS, PERO ESPERAMOS VIVIR..."

TAMBIÉN en Pascal las fluctuaciones del ánimo desgarran, en efecto, a los individuos, pero significativamente no existen ya las *duae voluntates* que se enfrentan, sino de nuevo —a la manera estoica del amado Epicteto— la razón y las pasiones como potencias contrapuestas:

> Guerra intestina en el hombre entre la razón y las pasiones. Si tuviese sólo la razón sin las pasiones... Si tuviese sólo las pasiones sin la razón... Mas, puesto que tiene la una y las otras, no puede estar sin guerra, no pudiendo tener paz con la una si no está en guerra con las otras; y así está siempre dividido y en conflicto consigo mismo [*P*, n. 316 = n. 388].

Tal guerra no permite soluciones definitivas, sino sólo breves y precarias treguas, en cuanto no se puede renunciar a las pasiones y tornarse dioses o a la razón y volverse brutos: "La razón subsiste siempre, y denuncia la bajeza y la injusticia de las pasiones, turbando el sueño de aquellos que se les entregan; y las pasiones están siempre vivas en aquellos que quieren renunciar a ellas" (*ibid.*, n. 317 = n. 389).

Por lo tanto, se equivocan los estoicos al creer que se puede hacer siempre aquello que se puede hacer alguna vez, que aquellos grandes esfuerzos espirituales, de los cuales el ánimo a veces se demuestra capaz, puedan volverse *routine* a través de los ejercicios de disciplina y de autocontrol: "Aquello que proponen los estoicos es tan difícil y vano" (*ibid.*, n. 376 = n. 411: palabras que, por motivos del todo divergentes, expresan la misma posición de Espinosa; *cfr. E*, v, praef.). Y yerran al soñar un dominio de la voluntad sin pasiones, sin movimiento, porque el control total y el reposo equivaldrían a la muerte. En este sentido Pascal se acerca al *Augustinus* de Jansenio, cuyo rigorismo es claramente antiestoico. Sin embargo, es interesante notar que uno de los modelos éticos para él más sublimes —el abad de Saint-Cyran, vasco como Ignacio de Loyola y amigo de Jansenio desde 1610 o desde 1611, esto es, inmediatamente después de la reforma de la abadía de Port-Royal— no sólo había estudiado con Lipsio, sino había sido dirigido por él al estudio del estoicismo.[125]

[125] *Cfr.* J. Orcibal, *Jean Duverger de Hauranne, abbé de saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, 2 vols., París, 1947-1948, vol. II pp. 30-31. Sobre el orgullo blasfemo de los estoicos,

Así, mientras de Lipsio a Grocio el dominio de la voluntad se extiende al Estado y al derecho internacional, sobre la línea de la ética universalista y del modelo iusnaturalista estoico, o mientras en Hobbes el *esprit de géometrie* trata de dar artificialmente forma, orden y sanción racional a la fuerza del derecho y de la política, en Pascal, en cambio, el conflicto entre razón y pasión, orden racional y orden de la imaginación, permanece confiado a equilibrios locales y temporales extremadamente inestables, que exigen ser reforzados: no por el poder de la razón, sino por el de la imaginación, esto es, por los efectos de autolegitimación que cada poder específico logra producir. Y puesto que, como es sabido, en el interior de la "singular justicia" humana, "tres grados de latitud trastornan toda la jurisprudencia" y "a la vuelta de pocos años las leyes fundamentales cambian", se vuelven indispensables continuas exhibiciones de poder y de prestigio, ridículas de por sí. De esta manera se ven jueces envueltos en togas rojas y armiños "como tantos gatos forrados", exhibirse erguidos delante del público de los tribunales o médicos (siempre prontos a "embaucar a la gente, incapaz de resistir a esta pompa tan auténtica"), tratar de impresionar a los clientes llevando "birretes de cuatro puntas y vestimentas cuatro veces más amplias de lo necesario" (*cfr. P.*, nn. 230, 104 = nn. 301, 235).

A diferencia de Espinosa, Pascal no ofrece alguna garantía de resolver el conflicto de razón y pasiones a través de la línea ascendente de las *transitiones;* y, en claro contraste con Descartes, no admite la eventualidad de que el hombre sea capaz de generar secuencias de certezas inquebrantables fundándose sobre el *ego.*[126] A ninguno le es dado construir, con sus solas fuerzas, un saber coherente, que pueda valer también en los "días de la aflicción". Sobre estas bases cada uno permanecería, en efecto, prisionero del "espacio horizontal" intramundano, bloqueado en la prensa de una sabiduría mezquina carente de trascendencia.[127] Pero también la antigua contraposición de "fe y saber" se ha hecho, a su vez, impracticable, desde que la 'razón moderna' ha erosionado en muchos de los contemporáneos de Pascal los tradicionales apoyos ofrecidos a la autoridad de la Iglesia católica. Una vez resquebrajada la relativa indiscutibilidad de

cfr. también A. Arnaud, *De la nécessité de la foi en Jésus Christe pour être sauvé...* (París, 1641), París, 1701, p. 109, donde reprocha a Séneca *le dessein criminel d'égaler la félicité de son sage à celle de Dieu.*

[126] *Cfr.*, a este propósito, la observación de É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1930, p. 235: "Descartes no reconoce ya alguna posición intermedia entre lo verdadero y lo falso; su filosofía es la radical eliminación de lo 'probable'".

[127] Para la expresión, referida por lo demás a Lucrecio, *cfr.* A. Comte-Sponville, *Le mythe d'Icare. Traité du désespoir et de la béatitude*, París, 1984, t. 1, p. 24 n.: *L'ascension matérialiste se fait dans un espace horizontal: le sage s'élève, si l'on peut dire, ici-bas. La sagesse est un salut sans trascendence.*

sus dogmas y una vez frenada o de otra manera disciplinada la potencia de la imaginación, la fe debe ponerse en condición de metabolizar la incertidumbre y cargarse también esta cruz. El fasto del ritual y de las ceremonias, el esplendor de oros, platas, brocados o mosaicos, los embriagantes efluvios del incienso, la naturaleza apasionada, tormentosa y dulzona de la música (instrumentos, todos, que debían elevar el alma a Dios a través de los sentidos, sugiriendo a la fantasía el presentimiento de lo impensable, la anticipación de la inmortalidad) han sido abolidos, reducidos o han cambiado rostro por efecto de la Reforma protestante. Ésta no sólo ha destrozado la unidad de los creyentes, desgarrando las conciencias entre opuestos dogmas y fes, sino también ha dejado los lugares de culto generalmente sin adornos, penalizando perfumes y colores, dejando a la imaginación sólo los motivos más espiritualizados de un espacio medido por austeras arquitecturas. Sobre los muros vacíos de las iglesias resalta la sobria indicación de los versículos de la Biblia que se han de comentar o cantar; bajo las bóvedas retumba el flujo, interiorizado, de la música. En ella la variedad de ritmos, la intensidad y la calidad del sonido y la estructura misma expresan con gestos corporales y modulan de manera diversa el ímpetu, la dulzura o la melancolía de las pasiones y de los afectos en las diversas fases del calendario litúrgico, subrayando el tiempo de la espera y el de la realización, el tiempo de la esperanza y el del gozo y el de la exultación, en la lúcida conciencia del intolerable sufrimiento para un Dios que muere y resucita. Al atormentado Pascal y a sus amigos de la desnuda y severa abadía de Port-Royal no puede, ciertamente, agradar el revanchismo jesuítico de la imaginación (si en efecto Dios se revelase inmediatamente a los sentidos y a la fantasía a través de imágenes, recuerdos, voces y signos, los supersticiosos serían la mayoría), así como no agrada su quietismo, su probabilismo moral y su astuta conmixtión con las autoridades del "siglo".

El cristianismo, precisamente porque está basado en presupuestos invisibles e indemostrables de la fe y de la esperanza, permanece por tanto para él dramáticamente carente de credenciales absolutas, tanto de las presentadas por la religión, como de las sugeridas por la imaginación. También por esto no puede prometer alguna seguridad contra los peligros de la muerte y del más allá: "Todas las condiciones, e incluso los mártires, tienen razón de temer, según la Escritura. En el Purgatorio la pena más grande es la incertidumbre del juicio. *Deus absconditus* [...] La esperanza de los cristianos de poseer un día un bien infinito es una combinación de gozo efectivo y de temor".[128] Precisamente porque el "bene-

[128] Pascal, *P*, n. 663 y n. 687 = n. 517 y n. 518, y *cfr. ibid.*, n. 661 = n. 585 para la referencia al dicho paulino "trabajad con temor y temblor por vuestra salvación" *(Flp*, 2,12). Por

ficio" es infinito, vale la pena comprometerse en una apuesta tan alta, porque la esperanza de conseguir un bien infinito implica también un gozo infinito. Con tonos después retomados por la moderna "teología de la esperanza" de un Moltmann,[129] vale para Pascal, en sentido absoluto, sólo el dicho *¡Ave crux, unica spes!* Los brazos de la cruz, sin embargo, aparecen en su divergencia centrífuga: a partir de un punto en que la luz, antes de regresar, se oscurece como al momento de la muerte del Salvador. Un coágulo de sangre y de dolor, si es aceptado, puede transfigurarse para cada uno en una fuente de gozo. Más que en calidad de mediador y conciliador, Cristo se les presenta bajo el aspecto de laceración que desgarra el mundo y los ánimos de los hombres como acontece al velo del Templo en el momento de la muerte sobre el Gólgota. Mas la esperanza induce igualmente a creer que "Dios nunca abandona a los suyos ni siquiera en el sepulcro donde sus cuerpos, aunque muertos a los ojos de los hombres, están más vivos delante de Dios".[130]

Al destruir el orgullo de los poderosos y de los doctos, al predicar aquella humildad enemiga de la soberbia y del interés (que hacen del yo *haïsable*, un ciego, tiránico e inconfiable instrumento de desorden, que quisiera ponerse en el centro de todo y de todos), al transformar el odio hacia sí mismos en única y verdadera virtud, el cristianismo, sin embargo, hace necesaria la pomposa intervención en los asuntos del mundo de los presuntos grandes de la tierra, a pesar de ser tan ridículos al afirmar su poder.[131] Precisamente porque el abismo del corazón humano es agustinianamente insondable e inconmensurable, la autoridad terrena se vuelve necesaria para la observancia del orden a su nivel. Cuando la ley humana pierde su nexo con la sola razón y con la sola imaginación, cuando permanece suspendida entre las dudas del pensamiento y el sentimiento de caducidad y de vanidad de todas las cosas advertido por la imaginación, entonces nadie más que Dios puede cortar este nudo y

tanto *¿sola fides no justificat?* Sobre el papel de la angustia, de la muerte, de la felicidad y de las emociones en Pascal, *cfr.* también Ch. S. Mackenzie, *Pascal's Anguish and Joy*, Nueva York, 1973, y U. Kirsch, *Blaise Pascals "Pensées" (1656-1662). Systematische "Gedanken" über Tod, Vergänglichkeit und Glück*, Friburgo-Munich, 1989.

[129] *Cfr.* J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munich, 1965; J. Pieper, *Ueber die Hoffnung*, Munich, 1965.

[130] Pascal, *Lettre de Pascal à Mademoiselle de Roannez*, septiembre de 1656, en *OC*, 507.

[131] Es conocido, pero merece ser releído en tal contexto, el testimonio de Nicole, en la *Logique de Port-Royal* (III, 20, p. 267), en que se refiere cómo, según Pascal, un hombre honesto "debía evitar nombrarse e incluso servirse de las palabras *je* y *moy* y acostumbraba decir, a tal propósito, que la piedad cristiana aniquila el yo humano y que la civilización humana lo oculta y lo suprime". El menosprecio del "yo" se acompaña en Pascal con una típica forma jansenista de filosofía de la "sospecha": aquella que ve en todo lo que es alto la persistencia de lo que es bajo y mezquino, desenmascarando las virdudes como vicios disfrazados, para subrayar la poquedad de los hombres cuando carecen de la gracia divina y buscan la felicidad incluso en el ahorcarse.

transformar hombres ineptos en guías para la vida del mundo. Y cuando, a su vez, la razón del individuo se confunde con el automatismo del hábito (la naturaleza primera con la segunda), entonces es menester seguir también consigo mismos una estrategia que —siempre con la asistencia divina— combina de nuevo las fuerzas de nuestras naturalezas mezcladas:

> Nosotros somos autómatas tanto como espíritus [...] El hábito genera las pruebas más eficaces y más creídas; explica el autómata, el cual arrastra el entendimiento sin que éste se dé cuenta [...] Cuando se cree sólo por convicción racional, pero el autómata tiende a creer lo opuesto, no basta. Es necesario, pues, que las dos partes de nosotros mismos crean: el intelecto por obra de la razón, que basta por haber conocido una vez; el autómata por medio del hábito, impidiéndole inclinarse hacia lo contrario [*ibid.*, n. 470 = n. 156].

Ninguna *transitio* espinosiana, por lo tanto, del "autómata espiritual" decididamente condicionado por las causas externas al espíritu libre, de la imaginación a las facultades superiores. Ahora que la escala ascendente agustiniana del *ordo amoris* que conduce hacia la felicidad y hacia Dios parece intransitable, Pascal constata, si acaso, la angustiosa exigencia de un salto en la fe a través del abismo, junto con un sufrido sentido de impotencia e inutilidad frente a cualquier perspectiva de cambiar las instituciones políticas en que dominan la apariencia y un orden fin por sí mismo, sostenido por la mística profana de una autoridad cuya impotencia se enmascara de omnipotencia. Será mejor, pues, conservar las propias energías para la ardua tarea de la propia salvación eterna y para incidir, a través de la caridad, sobre el bien de cuantos son por su cercanía susceptibles de recibir nuestra ayuda efectiva.

CONVIVIR CON LA INCERTIDUMBRE

Para buscar un significado último de la realidad, una plenitud de sentido, que la certeza cartesiana no puede ofrecerle, Pascal debe recurrir a la religión. Cuanto más la fe y la razón profundizan el sentido, tanto más, sin embargo, se encuentran hundiéndose en paradojas[132] que requieren a su vez, circularmente, la fe. Todo aumento de sentido parece que se debe pagar con un crecimiento de lo paradójico y una ulterior incerti-

[132] Sobre la índole paradójica como elemento constitutivo de las religiones en general, *cfr.* N. Luhmann, "Society, Meaning, Religion - Based on Self-reference", en *Sociological Analysis*, XLVI (1985), pp. 1-20. Este artículo recibe una fundamentación teórica más profunda en su "Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft", en *Zeitschrift für Soziologie*, XVI (1987), pp. 161-174.

dumbre. La solución de la paradoja no es en Pascal aquella 'mórbida' del círculo hermenéutico, del entretenimiento infinito, de la espera del tiempo oportuno y del remitir a una comprensión más amplia, aunque nunca definitiva. El *igual* y la indemostrabilidad de este último, el hecho de su constituir conjuntamente la apuesta más alta de la donación de sentido contra la anomia y el nihilismo que de otra manera prevalecerían se dan por la invisibilidad del *Dieu caché*, a que nosotros dirigimos la mirada sin verlo, mientras sabemos que él nos ve, nos escruta y nos juzga en nuestra impotencia y miseria, pero también en nuestra frágil dignidad de "una caña que piensa". En Pascal, la interioridad agustiniana se enreda y se enrosca sobre sí misma, porque falta la posibilidad de reencontrar en nosotros con certeza el *principium* de nuestro ser, un Dios que se revela *interior intimo meo*, además de *superior summo meo*.

Por tales motivos, en él —esta vez como en Agustín—[133] la voluntad está íntimamente desgarrada y dividida. Mas el desengaño de la esperanza asume la función de un auxilio de la razón en el superar las pasiones. La invitación de Pascal a vivir en el presente (y no sólo de esperar a vivir en el futuro) es, en algunos aspectos, de carácter senequiano:

> Nosotros nunca nos atenemos al presente. Anticipamos el porvenir como demasiado lento para llegar, casi para apresurar el curso; o bien nos recordamos el pasado, para detenerlo como demasiado fugaz: tan imprudentes que vagamos en los tiempos que no son nuestros y no pensamos en el único que realmente nos pertenece; y de tal manera vanos que pensamos en aquellos que no son y huimos de manera desconsiderada del único que existe. Sucede que el presente, de ordinario, nos hiere. Lo ocultamos a nuestra vista porque nos aflige; y, si nos deleita, nos duele verlo huir. Intentamos sostenerlo con el porvenir y pensamos predisponer las cosas que no están en nuestro poder en vista de un tiempo al cual no estamos seguros en absoluto de llegar. Cada uno examine los propios pensamientos: los encontrará siempre ocupados del pasado y del porvenir. Casi nunca pensamos en el presente; o, si pensamos, es sólo para tener luz para predisponer el porvenir. El presente nunca es nuestro fin; el pasado y el presente son nuestros medios; sólo el porvenir es nuestro fin. Así, nunca vivimos, sino esperamos vivir y, preparándonos siempre a ser felices, es inevitable que nunca lleguemos a ser tales.[134]

[133] Sobre la deuda de Pascal con Agustín, *cfr.*, más en general, P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, París, 1970, y H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, París, 1978; y *L'antihumanisme aux XVIIe siècle*, París, 1987, pp. 75ss. y *passim*, y, más en general, H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, París, 1965, trad. it.: *Agostinismo e teologia moderna*, Bolonia, 1968.

[134] Pascal, *P*, n. 168 = n. 362. Sobre la valoración senequiana del tiempo, sobre la necesidad de concentrarse en la continuidad de un presente que construye momento a momento como un todo el ámbito de la propia vida mortal (y sobre el consiguiente precepto de no angustiarse ni del futuro manteniendo encendidas las esperas del deseo ni del pasa-

Si el texto del *Discours sur les passions de l'amour* es en verdad auténtico, entonces sólo el amor permite vivir en el mundo terreno de manera menos inadecuada. En efecto, él no es ciego, pero coincide con la razón que, quitándole las vendas de los ojos, le da nuevamente el gozo de ver.[135] Sólo cuando se mezcla con la ambición, esto es, con el impulso del amor propio, su mirada se ofusca y su poder se reduce a la mitad. Pero si el amor sale fuera del perímetro del propio yo y logra fundir *l'esprit de géometrie*, con sus "vistas lentas, duras e inflexibles", y *l'esprit de finesse*, con la *souplesse de pensée* que aplica a lo que ama, entonces sí que llega, al menos en parte, a colmar *le grand vide qu'il a fait en sortant de soi-même,* pero sin satisfacer plenamente el corazón *trop vaste (D,* 538-539).

Sin embargo, con una nueva paradoja, la esperanza viene racionalizada por la razón, por el intento de comprender la inseguridad y de aceptarla, por un cálculo de las probabilidades celestes, que a Pascal le es indispensable para su apuesta.[136] Para enfrentar los peligros de la navegación de la vida —pues *vous êtes embarqués (P,* n. 451 = n. 164)— hacer una apuesta es de cualquier modo necesario, también porque la disminución relativa de la ignorancia, dado que no se conoce el número de las alternativas, no genera necesariamente un incremento positivo de las certezas. En este sentido no se nos puede sustraer a las fluctuaciones y a las tempestades del mar, refugiándose en el puerto tranquilo de la sabiduría, como los estoicos, o en el cómodo escepticismo de Montaigne, con su *nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir.*

do con el pesar y la amargura), *cfr.*, sobre todo, Sen., *Ep.*, I y XIII. Para el eco de las palabras de Séneca en Pascal, *cfr.* en cambio los siguientes pasajes: "Mientras se espera vivir, la vida pasa" (Sen., *ibid.*, I, 2) y "Los hombres, en su mayoría, oscilan *(fluctuantur)* entre el temor de la muerte y los tormentos de la vida; no tienen el valor de vivir, ni saben morir" *(ibid.*, IV, 5). Más duro había sido Montaigne: "Nos enseñan a vivir cuando la vida ha pasado. Cien alumnos han adquirido la sífilis antes de haber llegado a la lección de Aristóteles sobre la temperancia" *(ES,* I, XXVI, p. 162 = I, 215).

[135] *Cfr.* Pascal, *D*, 545: *L'on a ôté mal à propos le nom de raison à l'amour, et on les a opposés sans un bon fondement, car l'amour et la raison n'este qu'une même chose [...] Les poètes n'ont pas eu raison de nous dépeindre l'amour comme aveugle; il faut lui ôter son bandeau, et lui rendre désormais la jouissance de ses yeux.*

[136] Para el planteamiento del problema en el siglo XVII y en el periodo inmediatamente anterior y el siguiente, *cfr.* I. Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge, 1975, trad. it.: *L'emergenza della probabilità*, Milán, 1986, y, para Pascal (además del clásico de F. R. S. Tod-Hunter, *History of the Mathematical Theory of Probability from the Time of Pascal to that of Laplace*, Londres, 1865), P. Raymond, *De la combinatoire aux probabilités. La combinatoire de Cardan à J. Bernouilli*, París, 1975; H. Loffel, *Blaise Pascal 1623-1662*, Boston, 1987, pp. 77*ss.*, y L. J. Cohen, *The Philosophy of Induction and Probability*, Oxford, 1989, pp. 13*ss.* La necesidad de apostar sobre el paraíso corresponde, por el contrario, también a la disminuida creencia en el infierno o en la eternidad de la pena, convicción que iba difundiéndose en el siglo XVII; *cfr.* D. P. Walker, *The Decline of the Hell. Seventeenth-Century Discussion of Eternal Torment*, Chicago, 1964.

Nosotros bogamos en un vasto mar, impulsados de un extremo al otro, siempre inciertos y fluctuantes. Cada límite al que pensamos anclarnos y establecernos vacila y nos deja; y si lo seguimos, se nos sustrae, se desliza y huye en una eterna fuga. Nada se detiene para nosotros. Es éste el estado que nos es más natural y que, sin embargo, es más contrario a nuestras inclinaciones. Estamos en ascuas por el deseo de encontrar un orden estable y una última base segura para edificarnos una torre que se eleve al infinito; pero cada fundamento nuestro cruje, y la tierra se abre hasta los abismos [*ibid.*, n. 84 = n. 223].

Profundamente divergentes son las estrategias elaboradas por Pascal y Espinosa —que se había ocupado marginalmente del cálculo de las probabilidades—[137] para controlar la incertidumbre y el riesgo. No sólo porque una busca un anclaje en la trascendencia, mientras la otra se dirige a la totalidad inmanente de la naturaleza; o porque la primera se basa en una especie de *spes quaerens intellectum*, mientras la segunda separa la esperanza del comprender, considerándola más bien un factor de turbación de la razón. El motivo de fondo es que Pascal desespera de la posibilidad de sanar los conflictos y la angustia mediante las solas fuerzas naturales del hombre no ayudado por la gracia, mientras Espinosa —aun sabiendo que la sabiduría es una vía *perardua*— considera posible sobrepasar tanto las pasiones como la razón y llegar a la felicidad del sabio mediante la ciencia intuitiva. Además, mientras para Pascal es la *conditio humana* como tal la que genera el sufrimiento y es constitutivamente impenetrable por la razón (y por esto escandalosa a sus ojos), para Espinosa el crecimiento de porcentaje de seguridad se acompaña con una posible, progresiva limitación del poder de las causas externas y de un paralelo incremento del conocimiento y de la potencia de existir. Y así, mientras en Pascal (que ha manifestado al Señor de Saci su altísima estima por Epicteto) parece ser por definición imposible influir en bloque sobre las "cosas que no están en nuestro poder" y que la felicidad misma no dependa de nosotros (en cuanto ella "no está ni en nosotros, ni fuera de nosotros: está en Dios, esto es, fuera y dentro de nosotros"; *cfr. P.*, n. 388 = n. 445), para Espinosa en cambio no sólo el número y el poder de las causas externas se pueden reducir y limitar,

[137] *Cfr.* Espinosa, *Van Rekening in Spelen van Cluck*, publicado inicialmente en *Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum*, al cuidado de J. van Vloten y J. P. N. Land, Amsterdam, 1862, t. XIV, pp. 248-251, ahora en traducción francesa, "Calcul des chances", en *Cahiers Spinoza*, 5 (1984-1985), pp. 53-56. Espinosa sigue a Christiaan Huygens, autor del tratado *De ratiociniis in ludo aleae*, sobre cálculos del juego de azar, que el filósofo poseía en la edición de Ch. Huygens, *Exercitationum Mathematicarum*, Leyden, 1657, y que aparece en el catálogo de su biblioteca. *Cfr.* también Espinosa, *Ep.*, XXXVIII, 186-188 (y, para una carta de Pascal a Huygens del 6 de enero de 1656, en que Pascal promete explicarle su tratado sobre aquel tipo de curva "cicloide" que ya Mersenne había llamado *roulette*, *cfr. OC*, 520-521, e *ibid.*, 180*ss.*).

sino la felicidad depende también del exterior (de manera accidental y ciertamente no por mérito de Dios, que, no siendo persona, es indiferente a la suerte de todos los seres), pero, de manera más segura y constante, por medio de cada uno de nosotros.

El avance realizado por Pascal —a nivel tanto filosófico como matemático— ha consistido en cambiar implícitamente la atención del cálculo de las probabilidades objetivas al de las probabilidades subjetivas, de la frecuencia con que un cierto acontecimiento se verifica de por sí (por ejemplo, la salida del tres en un dado de seis caras debería ser un sexto del total en relación con una cantidad suficientemente alta de lanzamientos) de acuerdo con la estimación de su verificación sobre la base de nuestras expectativas guiadas por la cantidad de información poseída. Él anticipa así, de manera no formalizada, la posición de la escuela escocesa, y de Bayes en particular, que desembocará finalmente en la contemporánea "teoría de las decisiones racionales" tomadas en situaciones de incertidumbre y de riesgo.[138]

[138] Para una profundización de estos puntos, remito a R. Bodei, "Il dado truccato. Senso, probabilità e storia in Weber", en *Annali della Scuola Normale Superiore*, N. S. III, vol. VIII, 4 (1978), pp. 1415-1443; y "Tra prudenza e calcolo: sui canoni della decisiones razionale", en varios autores, *Ricerche politiche due. Identità, interessi e scelte collettive*, *op. cit.*, pp. 59-83, y, para los aspectos más técnicos, sobre todo en el campo económico, a L. Bonatti, *Uncertainty. Studies in Philosophy, Economics and Socio-Political Theory*, Amsterdam, 1984. Para Bayes y el surgimiento del cálculo de las probabilidades subjetivas, *cfr.*, en cambio, varios autores, *Bernouilli, Bayes, Laplace*, Anniversary Volume, Proceedings of an International Research Seminar, University of California, Berkeley, 1963, Berlín-Heidelberg, 1964.

Segunda Sección: Descartes o del buen uso de las pasiones

XVI. AMOS DE SÍ MISMOS

¿Zenón redivivo?

Aun cuando Descartes haya leído muy pronto los textos canónicos del estoicismo romano y del moderno (Cicerón y Séneca, Justo Lipsio y Guillaume du Vair, para llegar después hasta Charron),[1] su importancia resulta desde el inicio atemperada por la enseñanza jesuítica de La Flèche —inspirada en el tomismo y en la neoescolástica de la escuela de Coimbra—, por el planteamiento edificante que Vives y Francisco de Sales ofrecen de la moral y, sobre todo, por sus opciones teóricas personales y autónomas.

No obstante, la imagen de un Descartes histórico —retomada y defendida también recientemente—[2] se había difundido ya entre los contemporáneos, aunque él hubiese explícitamente declarado no ser *si sevère* en el campo ético y no pertenecer "al número de aquellos filósofos crueles que quieren que su sabio sea insensible", llegando hasta el punto de condenar, a la manera de Montaigne, la rígida idea zenoniana de la virtud "tan severa y tan hostil a la voluntad, que sólo melancólicos o espíritus enteramente separados del cuerpo han podido ser sus partidarios".[3] Si, en general, no se mostraba propenso a seguir las enseñanzas de otros, *Las pasiones del alma* se abren precisamente con una declaración explícita de las faltas de los antiguos sobre estos temas. Al igual que

[1] Sobre el "estoicismo práctico" que se deriva de las lecturas juveniles de Cicerón y de Séneca, *cfr.* H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, París, 1958, p. 65. Para la presencia de evidentes huellas de neoestoicismo en el *Discurso del método, cfr.* el comentario de É. Gilson a Descartes, *Discours de la méthode*, París, 1924, pp. 248*ss*. Sobre el *De la Sainte Philosophie*, París, 1600 y su *La philosophie morale des Stoïques*, París, 1666 (reed. de la de 1625, al cuidado de G. Michaut, París, 1946), de G. du Vair, caracterizada por una actitud terapéutica en relación con las pasiones, *cfr.* P. Mesnard, "Du Vair et le Néo-Stoïcisme", en *Revue d'Histoire et de Philosophie*, II (1928), pp. 142*ss*. Para las diferencias que, implícitamente, se pueden notar en relación con la recesión espinosiana, *cfr.* W. Stempel, *Die Theorie der Affekten bei den Stoikern und Spinoza*, Kiel, 1970.

[2] Sobre la dudosa relación de afinidad que se ha querido ver entre Descartes y la tradición estoica, *cfr.* V. Brochard, "Descartes stoïcien. Contribution à l'histoire de la philosophie cartésienne", en su *Études de philosophie ancienne et moderne*, París, 1966, pp. 320-326; J.-E. D'Angers, "Sénèque, Épictète et le stoïcisme dans l'oeuvre de René Descartes", en *Revue de théologie et de philosophie*, IV (1954), pp. 169-196, y *Recherches sur le stoïcisme au XVIe et XVIIe siècles*, Hildesheim-Nueva York, 1976, pp. 453-480; y J. Delhez, "Descartes lecteur de Sénèque", en varios autores, *Hommage à Marie Delcourt*, Bruselas, 1970, pp. 392-401.

[3] Descartes, Cartas a Elisabeth del 18 de mayo y del 18 de agosto de 1645; *cfr. Op.*, IV, 138 y 154.

Espinosa, Descartes es consciente de ser un innovador precisamente sobre el terreno de las pasiones —heredado del neoestoicismo— en el cual el pensamiento antiguo se había ejercitado más. A pesar de todo, sin embargo, un admirador suyo como Guéz de Balzac lo acerca al modelo ideal de filósofo delineado por los estoicos: "Cuando me imagino al sabio estoico, que era el único libre, el único rico, el único rey, yo veo que desde hace mucho tiempo había sido predicha vuestra venida, y Zenón ha creado la única imagen del Señor Des Cartes".[4] Más tarde Leibniz declarará de manera perentoria que, en el campo moral, la filosofía cartesiana es igual a la estoica: *in re morali eadem est* (*PhS*, IV, 275).

El surgimiento de un estereotipo semejante debe haber sido hecho más plausible, en el tiempo de Descartes, por la profunda admiración que Cristina de Suecia cultivaba por el estoicismo mucho antes de que, contando con veintitrés años, en 1649 fuese instruida en Estocolmo por el filósofo francés. A través de la correspondencia epistolar y el envío de *Las pasiones del alma*, todavía en manuscrito, Descartes había contribuido con anterioridad a confirmar la convicción de la reina según la cual el sumo bien depende únicamente de la voluntad[5] y a establecer en su mente (y en la de muchos contemporáneos) la ecuación entre estoicismo y moral cartesiana. La auténtica veneración que Cristina mostraba por las obras de Epicteto, Séneca y Marco Aurelio la impulsaba no sólo a hablar en tono entusiasta del sublime valor de las virtudes estoicas, sino también a rodearse de expertos filólogos (que tenían la tarea de facilitar la comprensión de los autores en el original) e incluso hacer buscar por estudiosos y embajadores todas las nuevas ediciones críticas que se iban publicando.[6]

La equiparación del pensamiento cartesiano con el de los estoicos realizada por Espinosa tiene para nosotros, sin embargo, sólo un valor relativo o parcial. Enfatizando el papel asignado por Descartes a la voluntad en el control de las pasiones, Espinosa descuida o subestima el rechazo de toda forma de rigorismo, así como la paralela exaltación de la

[4] *Cfr. La Seconde Partie des Lettres de Monsieur de Balzac*, París, 1637, p. 473 = *AT*, I, 199, citado en E. Grin, *Introduzione* a Descartes, *PA*, p. VIII. Evidentemente el autor no había quedado satisfecho de las declaraciones contenidas en una carta de Descartes a él dirigida casi diez años antes, el 30 de marzo de 1628: "En algún lugar os trato un poco mal a los filósofos estoicos, esto es, los cínicos mitigados". Sobre Balzac, *cfr.* J. Jehasse, *Guéz de Balzac et le génié romain*, Lyon, 1977.

[5] *Cfr.* Descartes, Carta a Cristina de Suecia del 20 de noviembre de 1647, en *AT*, V, 83-85.

[6] En 1648 Cristina pidió así a Isaac Vossius encontrarle tres copias de la nueva edición de los *Pensamientos* de Marco Aurelio cuidada por Casaubon y, en 1649, trató de procurarse lo más pronto posible la edición, apenas publicada al cuidado de Gronovius, de las obras de Séneca. Tomo estos datos de E. Cassirer, "Descartes und Königin Christina von Schweden", en *Descartes. Lehre - Persönlichkeit - Wiekung*, Estocolmo, 1939, pp. 177-278.

"alegría". Observada más de cerca, la moral cartesiana muestra de hecho una fisonomía inconfundible, que en muchos aspectos difiere claramente de la estoica. El proyecto de pleno señorío sobre las pasiones del alma está insertado tanto en el cuadro general del esfuerzo por tornarse patronos en la propia casa (de adquirir el arte de una cauta administración de los propios recursos espirituales y corpóreos) y *maîtres et possesseurs de la nature* (lo cual hace a tal empresa netamente diversa del programa del "cuidado de sí" de los estoicos), como en el ámbito de una actividad que procura satisfacción a los hombres, de una virtud entendida como facultad de "hacer las cosas buenas que dependen de nosotros". Por lo demás se trata, en este último caso, de una capacidad que surge quizá de la pasión misma (*cfr. PA*, arts. 144 y 161). El ejercicio y la elaboración de las pasiones refuerzan la capacidad de autocontrol del alma, en cuanto la determinación de la voluntad está sin duda libre y en nuestro poder (Espinosa repite, pues, casi a la letra la tesis cartesiana de *si on employait assez d'industrie à les dresser*, "no existe alma tan débil que no pueda, cuando es bien dirigida, adquirir un poder absoluto sobre las pasiones").[7] Como ejemplo de la incidencia del adiestramiento sobre los hombres y sobre las bestias, Espinosa se sirve contra Descartes de la anécdota de los dos perros, cuyo *dressage* tendía a transformar la naturaleza primitiva, de tal manera que se pudiese lograr "con el ejercicio que el perro doméstico se habituase a cazar, y el perro de caza, al contrario, se habituase a dejar de perseguir a las liebres".[8]

Discutiendo con Elisabeth del Palatinado el *De vita beata* de Séneca (un libro escogido, de cualquier modo, *en regard de la réputation de l'auteur)*, Descartes había considerado deseable llegar al gobierno de las pasiones según tres reglas: la primera consiste en servirse del propio espíritu para conocer cómo actuar en la vida; la segunda, en formular "el firme y constante propósito de hacer todo aquello que la razón aconseje, sin dejar-

[7] Espinosa, *E*, v, praef., y *cfr.* Descartes, *PA*, art. 50. De este modo Descartes trata de rehuir la debilidad de la voluntad —o, aristotélicamente, la *akrasia*, sobre la cual véase J. J. Walsh, *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, Nueva York, 1963, y W. Charlton, *Weakness of Will, A Philosophical Introduction*, Oxford y Nueva York, 1988, pp. 34-59— precisamente mediante la exaltación del rol y de la amplitud del querer (*cfr.* más en general, J. Gosling, *Weakness of the Will*, Londres y Nueva York, 1989, pp. 25*ss.*). En años recientes los teóricos de la racionalidad limitada o ligada (*bounded rationality*) han propuesto en cambio una estrategia de rodeo de la debilidad de la voluntad mediante su autolimitación y su preventiva inserción dentro de vínculos; *cfr.* H. Simon, "A Behavioral Theory of Rational Choice," en *Quarterly Journal of Economics*, 1954, 69, pp. 98-118; J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, 1979, trad. it.: *Ulise e le Sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, Bolonia, 1983, y, del mismo, *Sour Grapes*, Cambridge, 1983.

[8] Espinosa, *E*, v, praef. Para comprender mejor el ejemplo es necesario tener presente que, del *Cinegético* de Jenofonte en adelante, las técnicas de adiestramiento de los perros constituyen el objeto de un pequeño género literario.

se disuadir por las propias pasiones o apetitos"; la tercera, en asegurarse de que los bienes que no se poseen estén fuera del propio alcance:

> No hay, en efecto, más que el deseo, el pesar y el arrepentimiento que puedan impedirnos estar contentos; si nosotros en cambio hacemos todo aquello que nos dicta nuestra razón, nunca tendremos algún motivo de arrepentirnos, aun cuando los acontecimientos debiesen hacernos ver que nos hemos equivocado, puesto que esto no sería por culpa nuestra.[9]

Sin embargo, este señorío de sí no se consigue por medio de mortificaciones internas y externas, porque más bien "la culpa habitual que se comete en estos casos no es de desear demasiado, sino de desear demasiado poco" *(PA*, art. 144), de no conocer y emplear suficientemente la propia fuerza de voluntad para hacer triunfar el deseo de un bien mayor. En el oponerse diametralmente a todas las éticas de la renuncia (y en particular a la supresión de los deseos y de las "tentaciones" por parte de la moral religiosa y de las técnicas devocionales),[10] Descartes se acerca mucho más a Espinosa de cuanto este último parece dispuesto a admitirlo.

Contra la teoría estoica que liga siempre las pasiones al exceso y a la *diastrophe* (o distorsión) de la razón, para *'Monsieur Teste'* —más 'sanguíneo' o menos abstractamente 'racionalista' de cuanto se crea— ellas pueden ser, al mismo tiempo, "excesivas y sometidas", como expresa felizmente Elisabeth del Palatinado cuando confiesa no lograr comprender bien cómo esto sea posible *(cfr. AT*, IV, 322). Descartes explica, sin embargo, que esto vale sólo para las pasiones sometidas a la razón:

[9] *Cfr.* Descartes, Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645, en *Op.*, IV, 147-150 (la cita está en la p. 147). Sobre las relaciones de intenso intercambio intelectual entre Descartes y la princesa Elisabeth del Palatinado (esta "joven princesa, que por el aspecto y la edad recuerda no a Minerva de los ojos azules o alguna de las Musas, sino más bien a una Gracia" —*cfr. P*, p. 51—, pero que sufría también de profundos estados depresivos debidos a la acumulación de desgracias familiares), véase F. de Careil, *Descartes, la princesse Elisabeth et la Reine Christine*, París, 1879; V. de Swarte, "Descartes, directeur spirituel", París, 1905, y L. Oeing-Hannoff, "Descartes und Elisabeth von der Pfalz", en *Philosophisches Jahrbuch*, XCI (1984), pp. 82-106. Descartes no sugiere para curar la *langueur* de esta persona sensible e infeliz ni la alegría ("Sé bien que sería una imprudencia predicar la alegría a una persona a quien diariamente el infortunio manda nuevos motivos de pesar": carta del 18 de mayo de 1645, en *Op.*, IV, 138), ni el rígido autodominio, sino más bien curas termales, reposo, búsqueda de serenidad a través de una comprensión del propio estado. En cierto modo, trata de "anestesiar en su alma los movimientos 'inducidos' por el cuerpo, salvo a soportar los desórdenes, dispensándose de la preocupación de reprimirlos" (J.-J. Monnoyer, *La Pathétique cartésienne, op. cit.*, p. 31). De las cartas de Descartes, Espinosa poseía la traducción holandesa: *Brieven*, Amsterdam, 1661.

[10] *Cfr.*, por ejemplo, San Francisco de Sales, *Introduction à la vie dévote*, III, XXVII: *Les désirs*, en *Oeuvres*, París, 1969, trad. it.: *Introduzione alla vita devota*, Milán, 1986, pp. 296*ss*. y, para las prácticas específicas cotidianas de una congregación formada por hombres de todas las clases a finales del siglo XVI y controlada por los jesuitas, *cfr.* L. Chatellier, *L'Europe des dévots*, París, 1987.

En efecto, hay dos especies de excesos, uno que cambia la naturaleza de la cosa y, de buena, haciéndola mala, impide que permanezca sujeta a la razón; el otro que aumenta sólo la entidad y, de buena, no hace sino volverla mejor. Así, el valor tiene por exceso la temeridad sólo si sobrepasa los límites de la razón; pero mientras no los supera puede haber otro exceso que consiste en eliminar toda incertidumbre y todo temor.[11]

De manera distinta a muchas tradiciones éticas, en él la conducta ideal es aquella en que la potencia de las pasiones se acompaña con un superior reforzamiento del yo y de la racionalidad: a un exceso se responde con un exceso aún mayor. También el modelo, de origen platónico, de la *metropatheia* o de la *temperantia* se viene abajo.

La lograda *maîtrise* de las pasiones —a que la esperanza contribuye no poco, reforzando el valor (*cfr. PA*, art. 173)— es indicada por la consolidación de una *joye intellectuelle*, a que se llega en general mediante ejercicios de alejamiento sucesivo de las emociones, y de despedida de la excesiva intimidad con el propio cuerpo, esto es, mediante una habilidad que no se entrega a los caprichosos dones de la suerte: "La beatitud [...] consiste, me parece, en un perfecto contentamiento del espíritu y en una satisfacción interior que ordinariamente no poseen aquellos que son más favorecidos por la fortuna, mientras los sabios la adquieren sin fortuna".[12] Las virtudes que carecen de alegría son ineficaces y las acciones emprendidas con ánimo alegre y sin repugnancia interna logran mejor éxito. Incluso las pasiones socialmente más inconfesables son acompañadas por una secreta alegría cuando el peso del júbilo prevalece, en el conflicto emotivo, sobre el de la tristeza:

Cuando, por ejemplo, un marido llora a la mujer muerta que, sin embargo, como acontece quizá, le desagradaría ver resucitar, puede acaecer que su corazón se sienta oprimido por la tristeza excitada en él por el aparato funerario y por la falta de una persona a cuya conversación estaba habituado [...] pero en el secreto de su corazón él prueba un íntimo gozo, cuya emoción tiene tanta fuerza que no puede disminuirse por la tristeza que la acompaña [*ibid.*, art. 147].[13]

[11] *Cfr.* Descartes, Carta a Elisabeth del 3 de noviembre de 1645, en *Op.*, IV, 173.

[12] Descartes, Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645, en *Op.*, IV, 148.

[13] También en el *Amour médecin* de Molière, Sganarello insiste en el llorar a la mujer muerta, a pesar de pelearse continuamente con ella: *Je n'était pas fort satisfait de sa conduite, et nous avions le plus souvent disputé ensemble; mais enfin la mort rajuste toutes les choses. Elle est morte: je la pleure* (en *Oeuvres complètes*, al cuidado de G. Couton, París, 1971, vol. II, p. 98). Del mismo modo en Descartes uno puede tener *le coeur serré* porque su ánimo está dividido entre pasiones opuestas; *cfr.* Sh. Page Bayne, *Tears and Weeping. An Aspect of Emotional Climate Reflected in Seventeenth-Century French Literature*, Tubinga-París, 1981, p. 25.

Es sintomático el hecho de que la serie de las seis pasiones fundamentales (maravilla, amor, odio, deseo, tristeza y alegría) comience con maravilla y no incluya el miedo.[14] Tal inicio y tal ausencia mantienen, sin embargo, un vínculo indirecto. La maravilla es una pasión auroralmente ligada al conocimiento, es el abrir los ojos al mundo con cándido estupor y anhelo de saber en el captar lo *extraordinaire* (*ibid.*, art. 70). La actitud descrita por Aristóteles en el célebre inicio de la *Metafísica*, según la cual todos los hombres desean naturalmente conocer, es transformada por Descartes en pasión originaria del alma e indirectamente rehabilitada contra la condena agustiniana —repetida, en forma diversa, también por Heidegger en nuestro siglo— de la curiosidad fin en sí misma como *concupiscentia oculorum*, epistemofilia y deseo desinteresado de saber.

Descartes se halla, en este caso, cercano al Hobbes de los *Elements*, en cuanto atribuye a esta pasión, primera en el orden lógico,[15] un valor propulsor para toda la economía del alma (en cuanto no aparezca luego interesado en una consideración genética del conocimiento en el sentido de indagar el eventual origen de una pasión, como hace Hobbes cuando une la razón al miedo). En su taxonomía de las pasiones —intencionadamente incompleta, porque sabe que "existen muchas también sin nombre" (*El.*, 55)— también Hobbes dedica, en efecto, una atención particular a la maravilla. Ésta asume en él los rasgos característicos de una esperanza de novedad, en que la incertidumbre del futuro no produce, en efecto, una "alegría inconstante", espinosianamente veteada de

[14] Sobre el sistema de las pasiones en Descartes, *cfr.* P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, París, 1936; A. Espinas, *Descartes et la morale*, 2 vols., París, 1937; G. Rodis-Lewis, "Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes", en *Descartes, Cahiers de Royaumont*, Philosophie II, París, 1957, pp. 206-236; H. Lefebvre, "De la morale provisoire à la générosité", en *Descartes, Cahiers de Royaumount*, II (1957), *op. cit.*; G. Canziani, *Filosofia e scienza della morale in Cartesio*, Florencia, 1980; K. Hammacher, "La raison dan la vie affective et sociale selon Descartes et Spinoza", en *Études Philosophiques*, 1984, n. 1, pp. 73-81; R. Cesareo, "L'evoluzione del problema morale nel pensiero di Cartesio", en *Filosofia*, XXXVI (1985), pp. 79-108, y J. M. Beyssade, "La classification des passions et la troisième notion primitive", en varios autores, *Histoire et structure (À la mémoire de V. Goldschmidt)*, París, 1985, pp. 251-260. Sobre la teoría de las pasiones en su tiempo, hasta la fecha de publicación de *Las pasiones del alma*, *cfr.* A. Levi, *French Moralists: The Theory of Passions 1585 to 1649*, Oxford, 1964; y J.-M. Monnoyer, *La Pathétique cartésienne*, *op. cit.*, pp. 11-152. La *admiration*, carente de contrastes iniciales y diversa del "estupor", como suspensión de la certeza, se deja más fácilmente absorber por el pensamiento como levadura de su crecimiento. Sobre tal concepto y la familia de aquellos análogos, *cfr.* J.-M. Beyssade, "Réflexe ou Admiration. Sur les mécanismes sensorio-moteurs selon Descartes", en *La passion de la raison*, París, 1983, pp. 118-123 y P. Pinotti, "Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo", en varios autores, *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, al cuidado de D. Lanza y O. Longo, Florencia, 1989.

[15] En efecto, en el desarrollo del individuo, según Descartes (en este caso muy lejano de Agustín) la primera pasión probada es la alegría, en cuanto el alma no puede estar unida sino a un cuerpo bien dispuesto (*cfr.* la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, en *Op.*, IV, 208, y, en el presente volumen, las pp. 290-291).

tristeza, pero añade sabor a la espera. El no saber todavía, el confrontarse con combinaciones casuales y extravagantes, pierde aquí su naturaleza traumática y demoniaca. Cada jugador se pregunta cuáles serán para él las próximas cartas del mazo y toda su atención es absorbida por el fluir de los acontecimientos:

> Y esta esperanza o expectación de un conocimiento futuro de algo nuevo y extraño que acontezca, y aquella pasión que comúnmente llamamos maravilla; y ella misma, considerada como apetito, es llamada curiosidad, que es apetito de conocimiento [...] Puesto que la curiosidad es deleite, también toda novedad lo es, pero especialmente aquella novedad de la cual un hombre puede sacar una opinión verdadera o falsa sobre el mejoramiento de la propia condición. En efecto, en tal caso se es asumido por la esperanza que todos los jugadores experimentan cuando las cartas se revuelven [*ibid.*, 73].

En Descartes, la ausencia del miedo del elenco de las pasiones primitivas (que contrasta singularmente con la tradición estoica) se conecta subterráneamente con la maravilla, porque la incertidumbre tiende también en él a cambiar de sentido, a perder las connotaciones negativas y a orientarse magnéticamente hacia el descubrimiento, acompañado de estupor, de evidencias inquebrantables, que fungirán como lastre estabilizador del alma contra fluctuaciones demasiado violentas. Si es verdad que, anclando el saber a evidencias ciertas e indudables, Descartes no sospecha ni siquiera la posibilidad, ya clara a Pascal, de crear una ciencia de la incertidumbre, un *ars conjectandi* o un cálculo de las probabilidades,[16] sin embargo también es verdad que, sobre el plano moral, él reduce drásticamente el rol perturbador de la incertidumbre y facilita así la culminación de las pasiones originarias en la alegría y de las pasiones derivadas en la generosidad.

Escribiendo a Elisabeth, afectada por una "lenta fiebre" y por aflicciones diversas, Descartes arroja la 'máscara' y se entrega a un raro momento confidencial sobre su vida privada. Deja entender haber tenido él mismo un conocimiento directo del dolor, personal y familiar. Nacido de una madre que murió poco después del parto, a causa de "un mal de pecho provocado por penas", había heredado de ella y conservado hasta los veinte años "una tos seca y una palidez" tan marcadas que los médicos habían ya decretado su fin precoz. Este destino amenazante, en vez de inducirlo a la melancolía y a la *meditatio mortis*, lo había llevado, aun como terapia, a privilegiar el aspecto iluminado de los acontecimientos

[16] *Cfr.* Descartes, *Reg.*, II (*AT*, X, 362): *Omnis scientia est cognitio certa et evidens [...] Per hanc propositionem rejecimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitis statuimus esse credendum.* Para Pascal y las implicaciones filosóficas del cálculo de las probabilidades, *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 242-246.

más bien que el sombrío y a medir exactamente las propias fuerzas respecto a tareas específicas, es decir, "a considerar las cosas del lado que me las podía volver más agradables, y hacer que mi principal preocupación no dependiese sino de mí mismo".[17] El no insistir demasiado sobre los acontecimientos malos e inconvenientes de la existencia, el no tener miedo de la muerte se vuelven los remedios y las medicinas más eficaces: "En vez de descubrir los medios para conservar la vida, he encontrado algo mucho más confortable y seguro, esto es, el medio de no temer la muerte".[18] Para Séneca y Tácito, el *metus* nacía generalmente de la situación política que escapaba casi completamente al control de los individuos, estando sometida al arbitrio de príncipes como Nerón o Domiciano. Para Descartes —que incluso había elaborado complejas estrategias para evitar las molestias y los rigores de la Inquisición católica y de la intolerancia calvinista— el miedo que se debe vencer aparece más ligado a instrumentos que están parcialmente sometidos a nuestro control, como el estado de salud, tanto, que él acaricia el proyecto y la esperanza de poder lograr la prolongación de la existencia hasta hacerla alcanzar la duración de aquella de los patriarcas del Antiguo Testamento. El desafío a la muerte se traduce positivamente en el amor, "única fuerza activa: amor, caridad, armonía"[19] y, en particular, en el amor de la vida: "Uno de los puntos de mi moral es el de amar la vida sin temer la muerte".[20] La alegría promueve y prolonga la vida.

AMARI ALIQUID

Por lo menos implícitamente Espinosa concuerda, pues, con Descartes en la preferencia por la alegría. Sin embargo, no habría ciertamente aceptado la conmixtión con las formas de solemne y controlada tristeza que el filósofo francés en cambio reivindica y que constituyen quizá la huella o cicatriz residual de su continua e indirecta lucha contra la muerte: "Las grandes alegrías son generalmente tristes y serias y sólo las mediocres y pasajeras van acompañadas de la risa".[21] Por tanto, mientras Descartes se vincula de nuevo a los modelos de la escuela de Aristóteles, que preveían, en los conocidos pasajes de los *Problemata*, una ocasión de gravedad y de melancolía en todo ánimo noble (y, de manera más directa, al modelo senequiano del *gaudium severum*),[22] Espinosa es

[17] Descartes, Carta a Elisabeth, mayo o junio de 1645, en *Op.*, IV, 142.
[18] Descartes, Carta a Chanut del 15 de junio de 1646, en *Op.*, IV, 189.
[19] Descartes, *Cogitationes privatae*, en *Op.*, I, 10.
[20] Descartes, Carta a Mersenne del 9 de enero de 1639, en *AT*, II 480.
[21] Descartes, Carta a Elisabeth del 6 de octubre de 1645, en *Op.*, IV, 165.
[22] *Cfr.* [Arist.], *Probl.*, XXX (para el cual véase la reciente edición *Aristote, l'homme de génie*, al cuidado de J. Pigeaud, París, 1988), y, sobre el tema, J. Starobinski, "La mélancolie

al contrario categórico en separar la *laetitia* de la *tristitia* y en considerar la risa, cuando no es tonta o excesiva, "de por sí buena".[23]

Diversamente de la *laetitia* espinosiana, la *joye* no implica alma y cuerpo al mismo e inseparable nivel: la alegría *[giogia]* es tanto más pura cuanto menos depende de los condicionamientos del cuerpo. Descartes llega incluso a sugerir un *dressage* fisiológico de los afectos, una especie de escuela de las pasiones, de ejercicios espirituales o de '*training* autógeno' mediante los cuales proceder a una separación progresiva del alma respecto del cuerpo y de los afectos respecto de la costumbre, gracias, precisamente, a la *préméditation* y la *industrie*. En contraste con la tradición clásica y cristiana, él no considera para nada que la mayoría de los hombres estén sometidos a las fluctuaciones del ánimo provocadas por las pasiones. Sólo "poquísimos" individuos se comportan así: "los más" poseen "precisos juicios" con base en los cuales se orientan. Y aun cuando éstos sean falsos "o incluso fundados sobre pasiones de que anteriormente la voluntad se había dejado vencer, o seducir", sin embargo se volvieron sus "armas", capaces de "resistir a las pasiones presentes contrastantes con ellas" *(PA*, art. 49). Esto significa que el modo mejor de combatir el poder distorsionante de las pasiones sobre la voluntad no es el de atacarlas frontalmente, sino actuar sobre la impronta que las pasiones pasadas, enfriándose, han dejado en forma de juicios falsos. Rectificar los juicios significa no sólo dirigir las pasiones hacia lo "verdadero", sino permitirles explicar el propio rol benéfico, porque "la función de todas las pasiones consiste sólo en disponer el alma a querer aquello que la naturaleza nos indica como útil, y a perseverar en esta voluntad" *(ibid.*, art. 52).

Descartes tiene confianza en el hecho de que "aun las almas más débiles podrían adquirir un absoluto dominio sobre sus pasiones, si se dedicaran de manera suficiente a educarlas y a juzgarlas" *(ibid.*, art. 50). Mas para esto es necesaria una técnica aplicativa y un empeño (una "industria") tendiente a recombinar de manera diversa pasiones y hábitos. Los espíritus vitales y las pasiones por ellos incitadas tienden en realidad a fijarse, oportunamente, sobre los primeros objetos o eventos que encuentran por casualidad. Las costumbres luego hacen sólidas estas conexiones accidentales, de manera que la existencia de los hombres es a menudo dominada no tanto por las pasiones cuanto por semejantes vínculos, que se transforman en criterios de la voluntad. Para poder ser más libres y más felices es necesario por consiguiente romperlos, instituyendo nuevos 'acoplamientos juiciosos', nuevos hábitos. Descartes

au jardin des racines grecques", en *Le magazin littéraire*, n. 244 (julio-agosto de 1987), y Sen., *Ep.*, XXIII, 4: *mihi crede, verum gaudium res severa est.*

[23] *Cfr.* Espinosa, *E*, IV, pro. XLV, schol.

todavía no ha llegado —como Pascal, que se preguntaba si la naturaleza primera no sería ella también una segunda naturaleza, una gran costumbre— a poner en duda aquello que Edgar Morin ha llamado "el paradigma perdido", la existencia precisamente de una "naturaleza humana". Ella, sin embargo, es extremadamente plástica y se puede forjar con las mismas técnicas repetibles y seriales con que un cazador contrasta la inmediata tendencia del perro de caza a correr hacia una perdiz cuando la ve y a huir al ruido de un disparo cuando lo escucha, enseñándole a dominarse en ambos casos e interrumpiendo de esta manera el curso de sus precedentes reacciones, que ahora se vuelven a formular de acuerdo con un esquema diverso. Entre el *dressage* de los animales y el de los hombres la diferencia tiende a reducirse drásticamente.

Ninguna "humana sabiduría" podría resistir al asalto de las emociones si no recurriera al remedio ofrecido "por la reflexión anticipada y por la pericia con que se pueden corregir los propios defectos naturales, ejercitándonos en separar los movimientos de la sangre y de los espíritus a que están habitualmente unidos" *(PA*, art. 211). La alegría representa más el resultado de un adiestramiento constante de las pasiones (permitido por la costumbre, la cual se aplica a los "movimientos del cerebro"; *cfr. PA*, art. 50), y no una elaboración intrínseca suya según el modelo espinosiano del comprender. Libertad, potencia y actividad del hombre están concentradas en la voluntad y en la mente; necesidad mecánica, pasividad automática y energía ciega en el vínculo de las pasiones con la dimensión corporal. Sólo después de tal progresivo *dressage* que trabaja 'en quitar' sobre los elementos de 'comunicación' del alma con el cuerpo, como son los movimientos de los "espíritus vitales",[24] Descartes habría podido repetir las palabras, estoicamente orgullosas, que Corneille pone en labios de Augusto: *Je suis maître de moi / comme de l'univers; / Je le suis, je veux l'être.*[25] Pero únicamente en el sentido de que el *ethos* no es más el resultado ni del adecuamiento a un presunto orden de la naturaleza, ni de una pedagogía política: cada uno se esfuerza —sustancialmente por sí solo— por cambiarse a sí mismo, por hacer triunfar la propia voluntad.

[24] Sobre este punto, *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 289*ss.*

[25] P. Corneille, *Cinna*, acto v, escena III, vv. 1626-1627. Sobre el estoicismo de Corneille —atemperado por una noción de "prudencia"— y sobre la difusión también a través de Descartes del tema de las pasiones en la cultura teatral del siglo XVII en Francia (con Corneille, cuyos dramas mayores preceden, de cualquier modo, la publicación de *Las pasiones del alma*, y Racine), *cfr.* E. Cassirer, "Descartes und Corneille", en *Descartes. Lehre - Persönlichkeit - Wirkung*, *op. cit.*, pp. 71-117 (donde Cassirer se enfrenta también con un viejo y famoso ensayo de G. Lanson., "Le Héros Cornélien et le *Généreux* de Descartes", en *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, I [1894], pp. 397-441); J. Maurens, *La tragédie sans tragique. Le néostoïcisme dans l'oevre de Pierre Corneille*, París, 1966; y G. Poirier, *Corneille et la vertu de la prudence*, Ginebra-París, 1984.

XVII. LA VOLUNTAD Y LA ALEGRÍA

Entre Dios y la nada

En 1649, a un año de la muerte, Descartes publica su última obra, *Las pasiones del alma*. Quizá también en función pedagógica de crítica indirecta al estoicismo de Cristina de Suecia, ella acentúa el papel positivo de las pasiones. Separándose de una larga tradición, a la que también Hobbes pertenece *(cfr. DH,* 104 = 602), Descartes no las considera ya simples "perturbaciones" del ánimo. Su tarea consiste más bien en la 'unión' o fijación de las ideas, en la continuidad provista a las operaciones de la mente: "Refuerzan y hacen durar en el alma pensamientos que está bien que ella conserve y que, sin esto, podrían fácilmente desaparecer" *(PA,* art. 74, y *cfr.* art. 211). En sí, las pasiones son casi todas buenas. Si muestran efectos indeseables, esto depende en gran parte de la falta de sabiduría de las personas que no han todavía adquirido la capacidad de atenuar los factores potencialmente destructivos y de convertirlos en energía. Éstas, en efecto, carecen de la disposición "a dirigirlas con tal habilidad, que hagan que ellas causen solamente males muy soportables, e incluso tales que siempre sea posible convertirlos en alegría" *(ibid.,* art. 212).

El punto de apoyo de estas técnicas de control y de transformación de las pasiones es la voluntad, cuyo concepto varía en el curso del desarrollo de la filosofía cartesiana. A partir del *Discurso del método* y de las cartas a Mersenne, de 1637, y a un desconocido, de 1638[26] —y pasando luego a través de las posiciones expresadas en la *Cuarta meditación* y en *Principia*—, el planteamiento del problema se modifica y se enriquece progresivamente hasta la correspondencia epistolar de la segunda mitad de la década de 1640.[27]

En *El discurso del método*, dado que nuestra voluntad tiende a perseguir algo o a huir de él, según que el intelecto se la presente como buena

[26] *Cfr.* Descartes, *AT,* I, 350 y 336 y II, 34-35.

[27] Para un subrayado quizá demasiado marcado de las ambigüedades de las transformaciones de la posición cartesiana, *cfr.* A. Kenny, "Descartes on the Will", en su *The Anatomy of the Soul,* Oxford, 1973, pp. 83-112. Sobre el mismo tema, *cfr.* también G. Rodis-Lewis, "La volonté chez Descartes et Malebranche", en varios autores, *Studi sul Seicento e l'immaginazione, op. cit.,* pp. 20-27 (pero *cfr.,* de la misma autora, *Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes, op. cit.,* pp. 206-236). Siempre es interesante W. Kahl, *Die Lehre des Primats des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes,* Estrasburgo, 1886.

o como mala, Descartes se limita a observar que *il suffit de bien juger pour bien faire*.[28] La cuestión, sin embargo, se complica cuatro años después, en las *Meditaciones*. El juicio y la voluntad continúan manteniendo su acostumbrada estructura ternaria, que se articula en afirmaciones, negaciones y suspensión del asentimiento y en atracción, repulsión e indiferencia en lo concerniente a algo. La voluntad

> consiste solamente en esto: que podemos hacer una cosa o no hacerla (esto es, afirmar o negar, perseguir o huir); o más bien solamente en esto: que, para afirmar o negar, seguir o huir de las cosas que el intelecto se propone, nosotros obramos de modo que no nos sentimos obligados por ninguna fuerza exterior [*M*, 54].

Sin embargo, ahora ya no es suficiente decir que para hacer bien basta juzgar bien. Entre voluntad e intelecto se ha producido una asimetría y de las dos funciones del alma la primera es promovida a un rango superior. En la *Cuarta Meditación* la voluntad se extiende de hecho, notoriamente, a un ámbito mucho más amplio que el del intelecto: *latius pate(t) voluntas quam intellectus*.[29] Su poder no circunscrito por algún límite (*nullis limitibus*) significa a los ojos de Descartes la semejanza entre el hombre y Dios.[30] La decisión es un acto de imperio de la voluntad, indeducible y simple, análogo a la creación divina. Éste separa el sujeto de su estado precedente y pone fin a la excitación. Con esto Descartes se aleja decididamente de la línea agustiniana del *De trinitate*, en cuanto, en su ilimitabilidad, la voluntad no tiene ya necesidad de completarse a través del amor y en cuanto el relativo equilibrio entre las 'personas' de la trinidad humana (*intelligentia, voluntas* y *memoria*) queda roto. Esto, sin

[28] Descartes, *DM*, en *AT*, VI, 28. Para Espinosa, al contrario, el "bien juzgar" no es suficiente para obrar bien: es necesario que el "amor intelectual" transforme en conocimiento y en alegría las pasiones que empujan al individuo a la acción.

[29] Descartes, *M*, 54-55:

> Por tanto, ¿de dónde nacen mis errores? De aquello sólo, que la voluntad siendo mucho más amplia y más extensa que el intelecto, yo no la contengo en los mismos límites, sino la extiendo también a las cosas que no entiendo, a las cuales siendo de por sí indiferente, ella se extravía con mucha facilidad, y elige el mal por el bien, o lo falso por lo verdadero.

[30] *Cfr.* Descartes, *ibid.*, 53-54:

> Si examino la memoria, o la imaginación, o alguna otra facultad, yo no encuentro ninguna que no sea en mí pequeñísima y limitada, y que no sea en Dios inmensa e infinita. No existe más que la sola voluntad (*voluntas sive arbitrii libertas*), que yo experimente en mí tan grande que no concibo la idea de ninguna otra más amplia y más extensa: de modo que ella principalmente me hace conocer que llevo la imagen y la semejanza de Dios.

Una aclaración ulterior de la posición cartesiana proviene de una carta a Regius de mayo de 1641 (*cfr. AT*, III, 372): *Intellectus enim proprie mentis passio est, et volitio eius actus.* Pero la idea de voluntad ¿es "más amplia y extensa" que la de Dios?, preguntará maliciosamente el teólogo Revius (*cfr. AT*, V, 4).

embargo, no significa que él caiga en un delirio de omnipotencia de la libertad. Su preocupación es más bien la de atribuir al mal uso del querer la responsabilidad del error. Los hombres se equivocan cuando manifiestan con precipitación su asentimiento y disentimiento frente a cosas que no comprenden, escogiendo según ideas concebidas de manera no suficientemente clara y distinta. Quien yerra no se da cuenta del hecho de que cada hombre es "como un término medio entre Dios y la nada, esto es, puesto de tal modo entre el soberano ser y el no ser". En cuanto participa del ser, el hombre puede concebir la verdad, pero en cuanto "participante en un cierto modo de la nada o del no ser", está en cambio expuesto a una infinidad de errores *(cfr. M*, 51). Desde el punto de vista de las pasiones, el asentimiento es un consentir o un no consentirlas, después de haberlas probado, de explicárselas. Dejadas libres, ellas tenderían a no tener alguna inhibición y se dirigirían hacia las metas de su específico apetito. La voluntad interrumpe el automatismo de otra manera espontáneo del impulso o de la costumbre, introduce una pausa, permitiendo deliberar en tiempos más largos respecto a aquellos de otra manera requeridos por el inmediato desahogo de las pasiones.[31]

En el intento de conciliar el libre albedrío con la gracia, Descartes rechaza en las *Meditaciones* la idea de la voluntad como pura indiferencia

[31] Aquello que para el cuerpo es función mecánica, para el alma es actividad o, mejor, agitación, pensamiento o *co-agitatio:*

> Nada queda en nosotros que se deba atribuir a nuestra alma a no ser los pensamientos, los cuales son principalmente de dos tipos; unos constituyen las acciones del alma, los otros son sus pasiones. Llamo acciones del alma a todos nuestros actos voluntarios, porque de ellos experimentamos que vienen del alma directamente y que sólo de ella parecen depender: al contrario, se puede, en general, llamar pasiones del alma a las percepciones o conocimientos de toda clase que se encuentran en nosotros, por el hecho de que a menudo no es nuestra alma la que los hace como son, mientras las recibe siempre de las cosas que representan *[PA*, art. 17 y *cfr. ibid.*, art. 27].

Sobre la presencia de elementos inconscientes en la *co-agitatio* (sobre cuya función véase también más adelante, en el presente volumen, la p. 278), *cfr.* G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, París, 1950 (reed.: 1985), pp. 9-103, que se refiere ya sea a la tradición agustiniana de algo de escondido y secreto en nosotros que debemos conocer, ya sea al *Traité de l'amour de Dieu* (Lyon, 1616) de Francisco de Sales, en que se presenta el amor divino que se despierta *en nous sans nous*, sea, finalmente, la voluntad de Descartes de no morir —según un verso de Séneca *(Thyestes*, 402)— *ignotus sibi (cfr.* Descartes, Carta a Chanut del 1 de noviembre de 1646, en *Op.*, IV, 202). Que el asentimiento sea luego necesario para que la pasión sea aceptada y transformada en acción consentida, y que, por consiguiente, también en ella intervenga de cualquier modo la voluntad, es una proposición ya esbozada en Séneca; *cfr.* Sen., *De ira*, II, 3, 1:

> Ningún impulso fortuito del ánimo debe ser llamado pasión: es más exacto decir que el ánimo padece, no produce los hechos de este género. La pasión no consiste, pues, en la conmoción que se experimenta en el percibir los hechos, sino en el entregarse a ella y en el favorecer este impulso fortuito.

Sobre el rol de la libertad en Descartes —que es una *notion première*—, *cfr.* la carta a Mersenne de diciembre de 1640, en *AT*, III, 259. Todavía son penetrantes algunas observaciones de J.-P. Sartre, "La liberté cartésienne", en *Situations*, París, 1947, vol. I, pp. 314-335.

frente a verdades incontrovertibles. La inclinación unidireccional hacia la evidencia y el bien que Dios me muestra es una razón más que suficiente para hacerme decidir en su favor y modificar el equilibrio de la indiferencia y de la suspensión escéptica del asentimiento. La gracia no debilita, si acaso, refuerza mi libertad:

> Esta indiferencia que yo siento, cuando no soy llevado más hacia un lado que hacia otro por el peso de ninguna razón, es el más bajo grado de libertad y vuelve manifiesto más bien un defecto en el conocimiento, que una perfección en la voluntad; porque si conociese siempre claramente aquello que es verdadero y aquello que es bueno, no estaría nunca en dificultad para deliberar qué juicio o qué elección debería hacer, y así sería enteramente libre, sin ser nunca indiferente [*ibid.*, 54].

Con tales estrategias, Descartes busca evitar aquel contraste que se establece —según la terminología de William James— entre "voluntad explosiva" (esto es, incontinencia, falta de autocontrol, de *enkrateia*) y "voluntad obstruida" (abulia o incapacidad de deliberar a causa de la fuerza irresistible de los impulsos).

En los *Principia* la voluntad acentúa ulteriormente su preeminencia frente al intelecto, hasta volverse el espacio característico del hombre (*cfr. P*, I, 34). No más confrontado directamente con las bestias —como máquina—, la definición de "animal racional" no le conviene más. Él es más bien un ente finito dotado de un poder infinito —la voluntad— que no puede y no podrá jamás adecuadamente explicarse, sino que lo vuelve libre, responsable y diverso de todos los demás entes condicionados por automatismos y fuerzas extrañas:

> Puesto que precisamente como no se hacen a las máquinas que se ven moverse de modos diversos, con toda la justeza que se podría desear, las alabanzas que se refieren verdaderamente a ellas, puesto que estas máquinas no presentan ninguna acción que ellas no estén obligadas a hacer por medio de sus mecanismos, mientras se le hacen al artífice que las ha realizado puesto que él ha tenido el poder y la voluntad de componerlas con tanta pericia, así se debe atribuirle algo de más cuando escojamos aquello que es verdadero distinguiéndolo de lo falso, por una determinación de nuestra voluntad, que si fuésemos determinados o constreñidos por un principio extraño [*ibid.*, I, 37].

En la vida práctica no es lícito detenerse mucho a reflexionar y a dudar. Es necesario contentarse con lo verosímil aceptando la idea de incurrir en múltiples errores. En la "contemplación de la verdad" cada cosa va siempre ponderada atentamente: no se debe nunca confiar en las primeras ideas que se nos vengan a la mente porque pueden ser fruto de opiniones no controladas que arrastramos desde hace tiempo. Toda la exis-

tencia de quien se dedica a la búsqueda de la verdad transcurre —para Descartes— en el esfuerzo por abandonar aquella proximidad al cuerpo y aquellos prejuicios desviantes que hemos adquirido en la infancia: "Es así como hemos recibido la mayoría de nuestros errores: esto es, durante los primeros años de nuestra vida, cuando nuestra alma estaba estrechamente ligada al cuerpo".[32] La elaboración de las opiniones es también elaboración de las pasiones que se fundan sobre estos falsos juicios.

La sabiduría es el resultado de ejercicios de alejamiento: no sólo de la espacialidad del cuerpo, sino también del tiempo de la propia vida. Invirtiendo el dicho platónico, según el cual "conocer es recordar", en Descartes conocer significa, en este caso, olvidar. Más precisamente: olvidar las opiniones acumuladas, sobre cuyos derechos se pretende luego construir todo nuestro saber. La infancia no representa del todo el paraíso perdido, la edad de la inocencia o de la intuición originaria y no perturbada de lo verdadero, sino más bien el lugar en que los individuos corren el riesgo de permanecer encerrados, también de adultos, en la red de una sapiencia privada entretejida de creencias inverificadas e inverificables. Meditar significa precisamente deshabituarse a la familiaridad involuntaria con las propias opiniones y pasar —desgarrando la trama de lo obvio— a una diversa e intencional familiaridad consigo mismos. El abandono del pasado no depende tanto, al comienzo, de un motivo exquisitamente teórico, sino más bien de un acto de la voluntad, de una decisión valerosa, tomada de una vez por todas, de examinarse a fondo a sí mismos y de ordenar un nuevo inicio también para el pensamiento. Con esto el *ego* pierde su rarefacción de ser y su accidentalidad y adquiere el peso ontológico sustancial del *sum*. El yo-sustancia garantiza a sí mismo la permanencia a través de la continuidad de los acontecimientos temporales que de otra manera amenazarían la identidad. El alma, en efecto, no deja de pensar sino en los estados de profundo letargo o de sonambulismo, cuando ella es absorbida en otra parte *(dum mente alio avocata)*.[33]

Como discípulo de los jesuitas que en el colegio de La Flèche ha participado en los retiros espirituales del periodo pascual,[34] Descartes se sirve

[32] Descartes, *P*, I, 71 y *cfr.* también su *Entretiens avec Burman*, al cuidado de J.-M. Beyssade del manuscrito de Gotinga, París, 1981, p. 29 A ms. = *AT*, V, p. 150. En Descartes se presentaban dos diversos géneros de diferencia, luego fundidos, en cuanto se refiere a la elección: en el caso en que falte la evidencia de los motivos de la decisión y en el caso en que ellos sean igualmente potentes. Sobre la *indifferentia* como palabra de la orden jesuítica, a la que los protestantes contraponían la *spontaneitas* como *libertas a coactione*, *cfr.* G. Mori, *Tra Descartes e Bayle. Poiret e la teodicea*, Bolonia, 1990, pp. 51-53, que polemiza contra el acercamiento de Descartes a las teorías jesuíticas.

[33] *Cfr.* Descartes, Carta a Arnaud del 29 de julio de 1648, en *AT*, V, 219, y Carta a Plempius del 3 de octubre de 1637, en *AT*, I, 413.

[34] *Cfr.* C. de Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 4 vols., Le Mans, 1889, vol. II, pp. 140-142.

del modelo devocional genérico de las "meditaciones" —más que del específicamente ignaciano de "refección del alma"—[35] para indicar al lector el empeño repetido y planificado, el cuidado y la concentración personal requeridos también en el caso de la reflexión filosófica.[36] Meditar quiere decir profundizar en sí mismos a la búsqueda de un *fundamentum inconcussum*, de un *ubi consistam* que no puede ser individuado metódicamente, pero que —una vez descubierto— permite la construcción de un método, gracias también a una fase preparatoria en que la "imaginación" viene oportunamente ejercitada *(cfr. M*, 26, 27).

Para meditar es necesario procurarse "un reposo seguro en una pacífica soledad" *(M*, 17) y de ahí desencadenar un ataque a las propias opiniones antiguas, a los pecados del pensamiento. Pero, cuenta Descartes de sí mismo, él "se dio cuenta pronto que deshacerse de los prejuicios no es cosa fácil para un hombre como quemar la propia casa", de modo que —en el representar a través de la imaginación su espíritu "del todo desnudo"— tuvo que sufrir como "si hubiese debido despojarse de sí mismo". Soñó, "siendo presa de violentas agitaciones", que un viento impetuoso lo arrastraba, con un melón en el brazo, hacia una iglesia, donde acostumbraba orar, y leer en un libro del poeta galo-romano Ausonio los versos referibles a su incertidumbre sobre el futuro, pero también a su *methodos*, a su camino: *Quid vitae sectabor iter?*[37]

[35] *Cfr.* I. de Loyola, Carta a Antonio Enríquez del 26 de marzo de 1554, en *Epistulae et instructiones*, Madrid, 1903-1913 (reed.: Roma, 1964-1968), en *Monumenta Ignatiana*, Madrid, después Roma, 1894*ss.*, S. I, vol. VI, p. 524, trad. it. en I. de Loyola, *Epistolario*, en *Gli scritti*, *op. cit.*, p. 831.

[36] Respecto a las precedentes alusiones y discusiones de Gilson, Alquié y Guéroult y a los trabajos más recientes dedicados al tema (de L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes: a Study of the "Meditations"*, Oxford, 1965, pp. 28-38; de A. Thomson, "Ignace de Loyola et Descartes. L'influence des exercices spirituels sur l'oeuvre philosophique de Descartes", en *Archives de Philosophie*, XXXV [1972], pp. 61-85; de W. J. Stohrer, "Descartes and Ignace Loyola: La Flèche and Manresa Rivisited", en *Journal of the History of Philosophy*, XVII [1979], pp. 11-27, y de A. Oksenberg Rorty, "Experiments in Philosophical Genre: 'Descartes' *Meditations*, en *Critical Inquiry*, IX [1982-1983], pp. 545-564) son útiles las precisiones de B. Rubridge en "Descartes Meditations and Devotional Meditations", en *Journal of the History of Ideas*, LI (1990), pp. 27-49, donde se muestra cómo —prescindiendo de alguna asonancia con los *Ejercicios espirituales* de Ignacio y de la rareza del uso del término "meditaciones" fuera del campo devocional— el texto cartesiano tiene más que ver con un género de escritura que con una obra específica.

[37] *Cfr.* Descartes, *Olympica*, en *Op.*, I, 3*ss.* El verso de Ausonio, que aparece en el sueño, es en efecto sintomático de la vía que el filósofo pretende recorrer. Él se identifica con el camino *(iter, odos)* que conduce a la verdad, con el *meth-odos*, precisamente. Para la definición formal de método, *cfr. R*, en *AT*, V, 379: *Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus.* Para la serie de sueños de Descartes *(Les songes d'une nuit de Souabe)*, *cfr.* M. Lery, *Descartes, le philosophe au masque*, París, 1929, vol. I, pp. 6*ss.*; J.-L. Marion, "Les trois songes ou l'éveil du philosophe", en varios autores, *La passion et la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, al cuidado de J.-L. Marion, en colaboración con J. Deprun, París, 1983, pp. 55-95; W. Thayer, "Descartes. La vigilancia del sueño", en *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile),

METHODOS

La ciencia y la filosofía moderna atribuyen a menudo su nacimiento a un gesto inaugural: aquel con que Descartes, fundando el saber sobre un átomo de certeza, sobre la pequeña chispa del *cogito*, logra finalmente sustraerlo a la duda, a la ilusión, al engaño, a la locura y al naufragio: precisamente a aquellas sirenas que seducían y tenían subyugada la mente barroca. Descartes representa, pues, el antagonista por excelencia de la sensibilidad barroca.

El *iter* que se ha de seguir es aquel que —a través de una lucha con el pasado y con los propios errores— conduce a una purificación del espíritu. Él alcanza de esta manera la *maîtrise de soi:* no sólo en el campo de las pasiones, sino también en el del conocimiento, venciendo de una vez por todas, con firmeza de propósitos, las resistencias debidas a la inercia de las antiguas creencias, de la pereza y de la cotidianidad, y volviendo a los individuos más conocidos y familiares a sí mismos.[38]

El valor del "método" consiste en afianzar —en presencia de una concepción discontinuista del tiempo— las secuencias de certeza instantáneas y en traducir la simultaneidad de la intuición en la duración del discurso del que se es consciente (a lo largo de un hilo que une la coherencia del razonamiento a la conservación de la identidad y de la presencia a sí mismos). Descartes se encuentra ante la innegable dificultad de explicar cómo puede una evidencia inmóvil, que reposa sobre sí misma, contagiar de verdad las ideas vecinas y propagarse de tal modo, con el mismo porcentaje de certeza, hasta la conclusión de las demostraciones, al lugar donde la evidencia inicial se vuelve a unir consigo misma, reforzándose. Es por esto constreñido, por un lado, a enfatizar la evidencia del *cogito*, a revestirlo de luminosidad, y por el otro a justificar la permanencia en el tiempo discontinuo, mediante la "memoria intelectual", de los contenidos y de los pasajes lógicos de la argumentación. Para legitimar así el *iter* de la verdad a partir de evidencias puntuales, es inducido a hacer descender analíticamente el concepto de permanencia del pensamiento de aquel de sustancia, de *res cogitans.* Y puesto que el *cogito*

23-24 (1984), pp. 99-108; G. Todis-Lewis, "*L'alto e il basso* e i sogni di Cartesio", en *Rivista di filosofia*, LXXX (1989), pp. 189-214. En referencia a la excitación voluntaria de la imaginación, es necesario de cualquier modo notar que muy pronto Descartes comprendió los límites de esta facultad; *cfr.* D. L. Sepper, "Descartes and the Limits of Imagination, 1618-1630", en *Journal of the History of Philosophy*, XXVII (1989), pp. 379-403.

[38] *Cfr.* Descartes, *M*, 21, 22:

> Aquellas antiguas y ordinarias opiniones me vuelven todavía con frecuencia al pensamiento, puesto que el largo y familiar uso les confiere el derecho de ocupar mi espíritu contra mi querer, y de volverse casi dueñas de mi creencia [...] Pero este diseño es penoso y laborioso, y una cierta pereza me lleva insensiblemente en el curso de mi vida ordinaria.

es para Descartes el prototipo de cualquier evidencia, nada es más claro que el hecho de que *ubi cogito, ibi sum*.

La certeza se vuelve verdad cuando se transmite de una evidencia primera e indiscutible a otros elementos 'contagiados' a lo largo de la cadena demostrativa. La obligatoriedad y la persuasividad de la argumentación dependen del tránsito de la evidencia misma a lo largo de todos los eslabones cruzados. Una vez establecida una certeza inicial absolutamente indiscutible, ella adquiere un poder tal que pasa indemne a través de cada duda y escapa así a la locura, al genio maligno y al dios engañador. Verdad y certeza prosiguen entonces conjuntamente, a la par, reforzándose y garantizándose mutuamente a través del *intuitus* o *inspectio mentis*, una visión panorámica del espíritu que recompone en forma sintética —según los cánones de la unidad de tiempo y de lugar vigentes también en el teatro interior del yo— cuanto de otra manera resulta disperso en el análisis o casualmente distribuido en el curso de la experiencia. La locura no golpea la *ratio* como tal, el sistema de las conexiones y de la coherencia del razonamiento, sino el *intuitus* mismo, la capacidad de concebir clara y distintamente las cosas. La transmisión de los pensamientos puede por tanto seguir las *regulae* de la corrección lógica y resultar no menos falsa, porque las premisas del razonamiento son infundadas y las evidencias iniciales engañosas.[39]

En lo que respecta a los factores que hacen ambigua la visión barroca del mundo, Descartes —en la búsqueda de la simplicidad y de la ingenuidad de la mirada— traza una clara línea de demarcación. Responde al desafío 'barroco', mediante una voluntad de verdad, individuando en el inmenso cúmulo de los posibles un punto arquimedeo, una certeza sustraída a todo engaño. "Se cava mucha tierra para encontrar poco oro",

[39] Incidentalmente, no es improbable que, hablando de insensatos que creen tener "un cuerpo de vidrio" *(M*, 18), Descartes pensase en el protagonista de una de las *Novelas ejemplares* de Cervantes, *El Licenciado Vidriera*, que se creía hecho de vidrio y que imploraba —"con palabras y discursos muy lógicos"— a cualquiera que se acercaba que se mantuviese alejado porque podría romperlo (sobre esta figura, en otro contexto, *cfr.*, recientemente, C. Segre, "La struttura schizofrenica del *Licenciado Vidriera* di Cervantes", en *Fuori dal mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Turín, 1990, pp. 121-132). Sobre la interpretación de la locura y del error en Descartes y, en particular, de aquel pasaje de las *Meditaciones*, *cfr.* —además de L. Scaravelli, *La prima meditazione di Cartesio*, en *Opere*, Florencia, 1988, vol. I, pp. 197-207 (para un encuadramiento), y de M. Foucault, "Mon corps, ce papier, ce feu", en apéndice a *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, nueva edic., París, 1972, y de J. Derrida, "*Cogito* et histoire de la folie", en *L'écriture et la différence*, París, 1967 (para una recuperación teórica)— G. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, *op cit.*, pp. 95*ss.*; H. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen. The Defence of Reason in Descartes Meditationes*, Indianápolis, 1970; J. M. Beyssade, "'Mais quois ce sont des fous'. Sur un passage controversé de la *Première Méditation*", en *Revue de Mátaphysique et de Morale*, LXXXVIII (1973), pp. 273-294; y T. Gregory, "Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *Meditationes* cartesiane", en *Giornale critico della filosofia italiana*, N. S. IV, LIII (1974), pp. 477-516.

dice Heráclito:[40] Descartes ha reencontrado una pequeña y reluciente pepita con que podrá luego redimir el hipotecado dominio del conocimiento.[41] Tal riqueza pondrá a todos aquellos que lo quieran en condición de reducir la incidencia de las ilusiones y de las alucinaciones, conduciéndolos nuevamente a percepciones correctas, mediante una obra de potente desencanto del mundo. El precio pagado es el de eliminar, en todos los campos no cubiertos por la certeza del método, aquella capacidad de discernir, aquella *agudeza y arte de ingenio* que Baltasar Gracián había teorizado y que servía para orientarse en las peregrinaciones y en el "gran teatro del mundo", en un universo diferente de aquel lleno cartesiano, hecho precisamente de discontinuidades no colmables, de vacíos, de quebradas del ser, de 'lugares negativos' y secretos, donde se encuentra —como en el *Criticón* del mismo autor— la *cueva de la nada*.[42]

Pero el instrumento inicialmente utilizado es todavía 'barroco'. Se trata, como viene afirmado muchas veces, de la "imaginación", que debe ser excitada de tal manera que se vuelvan amos de las propias creencias, de superar la misma duda de existir. Y no desprovisto de rasgos dinámicos e inquietantes es el concepto de *cogito*, de *co-agito*, emparentado con la teoría de los vórtices del mundo físico, en cuanto representa precisamente aquel torbellino de pensamientos, voliciones y sensaciones que incesantemente sacuden el alma, sometiéndola a duras pruebas de resistencia e induciéndola a rechazar todo aquello que amenaza su equilibrio, su duración en el tiempo, su estabilidad y autocontrol, la *maîtrise de soi*. Él es, en efecto, un conglomerado y una solución inestable de elementos diversos, puesto que aquel que *cogita* "es una cosa que duda,

[40] *Cfr.* Heracl., Fr. B 22 D.-K.

[41] Y, es necesario añadir, de la moral, puesto que a la coherencia lógica corresponde la constancia del carácter, la conservación de la identidad en el tiempo.

[42] *Cfr.*, en el presente volumen, las pp. 104*ss.* Para los desarrollos de la idea de "peregrinación", en este periodo, *cfr.* J. Hahn, *The Origins of the Baroque Concept of Peregrinatio*, Chapell Hill, 1973. Viene, incidentalmente, de pensar que el actual renacimiento del interés por el barroco —en la forma del 'neobarroco', para el cual *cfr.* Ch. Buci-Glucksmann, *La raison Baroque*, París, 1984, y *La folie du voir. De l'estéthique baroque*, París, 1986, y O. Calabrese, *L'età neo-barocca*, Roma-Bari, 1987— no es otra cosa que un retorno del destituido, la rehabilitación del *juicio* y de la *agudeza* como instrumentos modernos para comprender una complejidad de variantes y de posibles que el "método" cartesiano excluía o empobrecía. Michel Serres ha observado que mientras Descartes se preguntaba con angustia cómo atravesar una selva, el lugar en que los árboles esconden el conjunto, "nosotros nos preguntamos, al contrario, con la misma angustia: ¿cómo habitar en el desierto?" (M. Serres, *Statues*, París, 1987, p. 61), esta nueva *cueva de la nada*. Se ha notado recientemente, además, cómo la idea de exactitud y de interpretación matemática —en particular aritmética, porque ésta se refiere a la *multitudo* y no a la *magnitudo*, como la geometría— de los fenómenos físicos está ligada en Descartes, autor de un *Compendium Musicae*, al modelo de la música; *cfr.* A. Pala, *Descartes e lo sperimentalismo francese 1600-1650*, Roma, 1990, en particular pp. XI-XIII, 123*ss.*

que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente" *(M*, 27). Y es en el interior de este remolino arrasador —análogo al del sueño— donde es necesario encontrar sea el camino de la vida, sean los fundamentos firmes del saber.

¿EL INFIERNO SOBRE LA TIERRA?

La novedad de los *Principios* es que el poder de la voluntad se extiende más allá de la evidencia, la verdad y el bien. Su "naturaleza extensísima" *(cfr. P*, I, 37) no se arredra, en efecto, ante la responsabilidad de hacer el mal aun cuando se ve con bastante claridad el bien (pero ¿hasta qué punto se está convencido de eso?) y de decir lo falso también cuando se pretende lo verdadero (pero ¿hasta qué punto lo verdadero logra hacerse valer?). Con la capacidad del hombre de errar crece, sin embargo, también su libertad. Descartes no tiene un concepto punitivo y autoconstrictivo del querer y de la razón. Él no tiende por ello a una derrota y a un esclavizamiento doloroso de pasiones rebeldes. Tiende, si acaso, a limitar el poder excesivo de las causas externas y la incidencia determinante sobre las opciones de los impulsos ciegos que pueden apoderarse de nosotros y privarnos de nuestra *maîtrise*. Esto es, pretende encontrar un equilibrio entre los deseos y el bien, sublimando los primeros "en pasiones altas", como la magnanimidad, el amor o la maravilla (que vuelven al individuo más libre) y haciendo descender al segundo de su inaccesible empíreo.[43]

Es esto una actitud que Corneille —quizá sólo más tarde directamente ligado a la filosofía cartesiana o de cualquier modo en una relación de "armonía preestablecida" con ella— ha expresado de la manera más eficaz en su *Edipo*, en el lugar en que reivindica para el hombre la responsabilidad de las propias acciones y de los propios errores contra un determinismo astral detrás del cual se transparenta también la versión fuerte de la idea antipelagiana de predestinación. Y esto a pesar del hecho de que el héroe corneilliano sea, con rasgos estoicos, orgullosa-

[43] Claude Bénichou ha acogido bien, en su clásico libro, las intenciones de Descartes. En él

> la perfección moral parece consistir precisamente en una armonía entre el deseo y la libertad; ella se realiza en los corazones magnánimos en cuanto deseo, mirando a objetos dignos, no enajena la libertad del yo, que es sólo otro nombre de su dignidad [...] No se olvida que el principal motivo inspirador de esta moral es la voluntad de valorar plenamente el yo y de volverlo soberano, soberanía que estaría comprometida ya sea por el esplendor del deseo, ya sea por su sofocamiento.

(C. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, París, 1948, trad. it.: *Morali del "Grand Siècle". Cultura e società nel Seicento francese*, Bolonia, 1990, p. 20.)

mente consciente de la propia grandeza también en la derrota y no tolere la mínima afrenta a la integridad heroica del propio yo:

Quoi? La nécessité des vertus et des vices
D'un astre impérieux doit suivre les caprices,
[...]
L'âme est donc toute esclave: une loi souveraine
Vers le bien ou le mal incessement l'entraîne,
Et nous ne recevons ni crainte ni désir
De cette liberté qui n'a rien à choisir,
[...]
D'un tel aveuglement daignez me dispenser,
Le ciel, juste à punir, juste à recompenser,
Pour rendre aux actions leur peine et leur salaire
Doit nous offrir son aide, et puis nous laissez faire.[44]

De manera distinta a Descartes, Espinosa considera las pasiones (una vez dominadas) como forma de conocimiento y no sólo como instrumento de libertad. Cancela así la separación cartesiana entre alma y cuerpo y corta su tenue vínculo considerando paralelos el incremento o la disminución de la potencia de existir del alma y del cuerpo. El primado absoluto atribuido a la voluntad por Descartes —y aun antes por Francisco Bacon—[45] se viene de esta manera abajo. Espinosa la considera ya

[44]

¿Y qué? ¿La necesidad de la virtud y de los vicios
De un astro imperioso debe seguir los caprichos?
[...] El alma es por tanto totalmente esclava; una ley soberana
Hacia el bien o el mal incesantemente la arrastra,
Y nosotros no recibimos ni miedo ni deseo
De esta libertad que no tiene nada para escoger,
[...] De una tal obcecación dignaos dispensarme,
El cielo, justo para castigar, justo para recompensar,
Para volver a las acciones su pena o su salario
Debe ofrecernos su ayuda y luego dejarnos hacer.

(Corneille, *Oedipe*, acto III, escena V, y *cfr.*, también para la idea de una "armonía preestablecida", E. Cassirer, *Descartes und Corneille*, *op. cit.*, pp. 78 y 88.) Sobre el modelo del héroe en Corneille, *cfr.* A. Stegmann, *L'héroïsme cornelien. Genèse et signification*, 2 vols., París, 1968. Sobre el tema de la relación entre Descartes y Corneille, *cfr.* R. Champigny, "Corneille et le *Traité des passions*", en *The French Review* (Nueva York), XXVI (1952-1953), pp. 112-120; M. Fumaroli, "L'héroisme cornelien et l'idéal de magnanimité", en varios autores, *Héroïsme et création littéraire*, París, 1974. Para la importancia del tratado cartesiano y del tema de las pasiones que de él se deriva en la poesía italiana del mismo periodo, en particular en Gregorio Caloprese, *cfr.* G. Gronda, *Le passioni della ragione*, Pisa, 1984, pp. 24*ss*.

[45] Sobre Bacon, que no demuestra nada y se limita a narrar, *cfr.* Espinosa, *Ep.*, II, 41:

Y todas las otras causas aducidas por él además de éstas se pueden reducir a la única proposición de Descartes, esto es, que la voluntad humana es libre y más extensa que el intelecto, o sea, como dice menos claramente el mismo Verulamio *(Aph. 49)*, no brilla con luz propia, sino que la recibe por infusión de la voluntad.

sólo una fantasmal *facultas volendi et nolendi*, en cuanto existen, en efecto, concretamente *singulares volitiones*, no algo que se llame "voluntad".

Mas, también para considerar el término de manera metafísica, la "voluntad" no tiene mayor extensión que el "intelecto", que la paralela abstracción que designa las ideas singulares.[46] En forma universal, la "voluntad" indica, sin embargo, la facultad de afirmar y de negar, esto es, el *conatus* "referido sólo a la mente".[47]

La ignorancia de la doctrina de la voluntad ("que es verdaderamente necesario conocer tanto para la especulación como para el sabio ordenamiento de la vida") se basa en la confusión entre imágenes, palabras e ideas. A aquellos que, intercambiando las ideas con las imágenes, se las representa *veluti picturas in tabula mutas*, como pinturas mudas sobre un cuadro, escapa el hecho de que la idea es actividad, potencia de afirmar y de negar, no pasividad, pura impresión de una impronta o de un sello que las cosas externas dejan sobre los sentidos y sobre la mente.[48] Cuantos toman las ideas por palabras "creen poder querer contrariamente a aquello que sienten". Ellos en realidad "se apoyan" *(acquiescunt)* en ideas falsas sólo porque no perciben las causas que hacen fluctuar la propia imaginación. Su idea o volición falsa (esto es, mutilada y confusa) no posee alguna certeza hasta que no la contradice otra.

Es éste el punto que se hace valer contra Descartes, a través de una serie de elaborados pasajes argumentativos. En efecto, se equivoca quien piensa, como precisamente hace Descartes, que "la voluntad se extiende más allá del intelecto, y que por consiguiente es diversa" de él, ya que nuestro poder de decir sí o no o de suspender el juicio sería precisamente infinito e ilimitado, mientras todo conocimiento humano sería por el contrario finito e incompleto. Según Descartes, sólo el asentimiento a las cosas que percibimos establece la verdad o la falsedad de la percepción. La experiencia parece enseñar que el acto de imaginar algo como perceptivamente improbable no implica para nada afirmar la existencia.

[46] *Cfr. E*, II, prop. XLVIII schol.; prop. XLIX, dem., cor. y schol. Bastante recortada es la tesis según la cual *voluntas, et intellectus unum, et idem sunt*, de lo cual se sigue que "cada volición y cada idea son una sola y misma cosa" *(ibid.*, II, prop. XLIX, cor.; prop. XLIX, dem.).

[47] Esto es, aquello que no coincide con la *cupiditas*, que es *conatus* referido simultáneamente a la mente y al cuerpo y además consciente de sí mismo; *cfr. E*, III, prop. IX, schol.

[48] Desde este punto de vista, Espinosa parece vincularse con la polémica de Plotino contra la gnoseología de Aristóteles y de los estoicos, los cuales afirmaban la hipótesis según la cual los sentidos, la memoria y el "intelecto pasivo" recibirían una como impronta de los objetos sensibles, fantásticos e inteligibles *(cfr.* Plot., IV, 3-4). La *mentis imaginandi facultas* es, en cambio, según Espinosa, una *virtus*, una *potentia imaginandi* y una potencia de la memoria *(cfr. E*, II, prop. XVII schol.; III, prop. XI y schol.), para no hablar de la razón, que por su naturaleza es activa. Para un particular subrayado del carácter activo de la imaginación en Espinosa, *cfr.* F. Haddad-Chamakh, *L'imagination chez Spinoza. De l'imbecillitas imaginationis à l'imaginandi potentia*, *op. cit.*, pp. 80*ss.*

Sin embargo, no está en nuestro poder, según Espinosa, suspender el juicio con un acto de voluntad:

> Cuando decimos, en efecto, que alguien suspende su juicio, no decimos otra cosa sino que él se da cuenta de no percibir adecuadamente la cosa. La suspensión del juicio es, por tanto, en realidad, una percepción y no una libre voluntad. Para que esto se entienda claramente, concibamos un niño que imagina un caballo alado y que no perciba ninguna otra cosa. Puesto que esta imaginación implica la existencia del caballo [...] y el niño no percibe nada que excluya la existencia del caballo, él considera necesariamente el caballo como presente y no podrá dudar de su existencia, aunque no sea cierto. Nosotros experimentamos esto diariamente también en los sueños y no creo que haya alguno que crea tener, mientras sueña, libre poder de suspender su juicio sobre aquello que sueña y de hacer que no sueñe aquello que sueña ver: y sin embargo, sucede que también en los sueños nosotros suspendemos nuestro juicio, esto es, cuando soñamos que soñamos.

Las imágenes de la mente —de por sí, cuando no vienen contrastadas por imágenes antagónicas— no contienen error alguno. Percibir un caballo alado no significa otra cosa que afirmar las alas del caballo:

> Ya que, si la mente, además del caballo alado no percibe ninguna otra cosa, lo consideraría como presente para sí, y no habría algún motivo para dudar de su existencia y ninguna facultad de disentir, a menos que la imaginación del caballo no esté unida con una idea que excluya la existencia del mismo caballo, a menos que la mente no perciba que la idea que tiene del caballo es inadecuada, y entonces o negará la existencia del caballo o dudará necesariamente.[49]

En un clima marcado por la reflexión sobre la naturaleza de las ilusiones y sobre los límites entre universo perceptivo, sueño y locura, este pasaje espinosiano tendrá una larga, cuanto secreta disonancia al fin del siglo pasado, cuando servirá de punto de apoyo a Taine en el *De l'intelligence* para su teoría de los "reductores antagónicos" de las percepciones contrastantes, y a William James en los *Principles of Psychology* como discriminante entre los varios "subuniversos de realidad" en que el único mundo compacto, el *universum* de la precedente tradición filosófica, se rompe en diferentes regiones de sentido, cada una de las cuales está dotada de estatuto, de criterios de importancia y de parámetros temporales propios.[50]

[49] Las tres son citas de *E*, II, prop. XLIX, schol.

[50] *Cfr.* H. Taine, *De l'intelligence* (1870), París, 1906[11], p. 124 —sobre el cual *cfr.* J. Maldidier, "Les *reducteurs antagonistes* de Taine", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, XXX (1905), t. LIX, pp. 474-486— y W. James, *Principles of Psychology*, Nueva York, 1890, trad. it.: *Principi di psicologia*, Roma-Milán-Nápoles, 1909, cap. XI. So-

Para explicar cómo nuestra voluntad esté condicionada, Espinosa recurre nuevamente en una carta al ejemplo del sueño. Aludiendo a un amigo del destinatario, el cual sostenía ser absolutamente libre de escribir o no escribir una determinada letra, cita primero una experiencia difundida: "Él habrá sin duda experimentado que en el sueño no tiene el poder de pensar o de querer o de no querer escribir; ni cuando sueña en querer escribir, tiene el poder de no soñar que quiere escribir".[51] Añade luego que el mismo fenómeno —descrito por el sueño casi en el estado puro— se manifiesta también en la vigilia. Sólo que en este caso la mente está más vinculada al variar de las situaciones y de los estados corpóreos y no reflexiona siempre del mismo modo las imágenes de los objetos. De tales variaciones de estado y de su confrontación, que las considera como si fuesen todas simultáneas y conciliables, deriva la apariencia, tan convincente, de la existencia del libre albedrío. Así, cuando el amigo de su corresponsal afirma haber sido —en un cierto momento— inducido, pero no obligado a escribir la carta, Espinosa observa que él no quiere decir otra cosa

> sino que el ánimo suyo estaba en aquel momento tan dispuesto, que aquellas causas, las cuales otra vez, o sea, cuando era combatido por otros fuertes sentimientos, no habrían podido hacerlo, son ahora fácilmente capaces de doblegarlo; esto es, las causas que en otra ocasión no habrían podido obligarlo, lo han constreñido después no a escribir a su pesar, sino a estar necesariamente deseoso de escribir.[52]

El conocimiento de la justa doctrina de la voluntad, poniendo a los hombres bajo la guía de la razón, es "útil para la vida" en cuanto demuestra "que nosotros obramos por el solo querer de Dios y somos partícipes de su naturaleza divina, y esto tanto más cuanto más perfectas son las acciones que hacemos y cuanto más conocemos a Dios". De esta manera nuestro ánimo adquiere libertad del miedo y de la servil esperanza de premios y recompensas por la virtud y, con esto, plena y tranquila beatitud, porque se pone en las manos de la naturaleza divina y de sus leyes, se entrega a la racionalidad del todo y se libera del "verdadero infierno" constituido por las pasiones de la tristeza, depresión, envidia, miedo y semejantes.[53] Adiestra además a soportar de manera ecuánime aquello que no está en nuestro poder, la buena y la mala fortuna: "ayu-

bre Taine, *cfr.*, para aspectos complementarios, P.-F. Moreau, "Taine lecteur de Spinoza", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, LXII (1987), pp. 477-489.

[51] *Ep.*, LVIII, 250.

[52] *Ibid.*, LVIII, 250-251.

[53] *Cfr. E*, II, prop. XLIX, schol.

da a la vida social en cuanto enseña a no odiar, a no despreciar, a no ridiculizar a ninguno, a no enojarse con ninguno, a no envidiar a ninguno", y sugiere, finalmente, a los políticos el modo de gobernar a los ciudadanos de tal manera que no "sirvan como esclavos", sino "que cumplan libremente aquello que es mejor".[54]

[54] *Cfr.* Espinosa, *KV*, II, 18 (6 y 7), pp. 83-84: la teoría de nuestra pertenencia a la naturaleza

> nos libera de la tristeza, de la desesperación, de la envidia, del miedo y de las demás pasiones malas, las cuales, como diremos enseguida, son el verdadero infierno [...] finalmente, esta doctrina nos conduce a no tener miedo de Dios, como otros —que lo han inventado— (tienen miedo) del diablo, para que no les haga algún mal.

XVIII. LA LLAVE DE TODAS LAS VIRTUDES

La lente de las pasiones

Las pasiones fungen en Descartes como lente de aumento. Agigantando sus objetos, "hacen siempre aparecer mucho más grandes e importantes que lo verdadero tanto los bienes como los males" *(PA*, art. 138). Una de las estrategias de control aconsejadas a este respecto consiste, pues, en restructurar, mediante el juicio, el formato de las imágenes del deseo y de las opiniones infundadas, de tal manera que se reduzcan a proporciones adecuadas y se disminuya la incidencia perturbadora sobre intelecto y voluntad.

Es de notar, a este respecto, la distancia que separa a Descartes de Espinosa. No se trata ya, en este último, de eliminar las exageraciones de la imaginación a través de un procedimiento 'pantográfico'. Dado que las pasiones involucran tanto el "pensamiento" como la "extensión", a cada fase de su mayor corresponsabilidad por parte de la mente corresponde un paralelo potenciamiento del cuerpo *(cfr. E*, IV, prop. IV, cor.), una transición de la pasividad a la actividad, esto es, un incremento de conocimiento y de "virtud".

Espinosa, óptico y filósofo, parece interpretar las pasiones según el modelo de la lente, aunque con intentos diversos de aquellos manifestados por el autor de la *Diottrica*. El error a que las pasiones pueden inducir no depende, en efecto, para él, del simple aumento de los objetos, sino más bien de su deformación, resultado de un conocimiento mutilado y confuso, del cual los hombres intentan en vano emanciparse plenamente.[55] Esto significa que la razón, e incluso la ciencia intuitiva, están destinadas a encontrar límites infranqueables, obstáculos a sus pretensiones de representarse, de manera perfectamente rectificada, clara y distinta, a sí mismas y al mundo. Sus dificultades parecen semejantes a las verificadas por la teoría y por la práctica óptica. La inadecuabilidad de la idea, imputable a las distorsiones de la pasión en el campo de la representación, parece análoga a la aberración esférica del plano óptico.[56] Ambas son inevitables: ninguna lente y ninguna fuerza logrará corregirlas totalmente.

[55] *Cfr.*, por ejemplo, *E*, IV, prop. XXXVIII, dem.

[56] *Cfr.* D. Parrochia, "Optique, mécanique et calcul des chances chez Huygens et Spinoza", en *Dialectica*, XXXVIII (1984), p. 327.

Tal método 'cuasi-óptico' de considerar los productos de la imaginación ayuda a explicar las ilusiones políticas y religiosas analizadas en el *Tratado teológico-político*. Los motivos por los cuales reyes y poderosos son vistos en general como seres intrínsecamente dotados de cualidades superiores (o por los cuales los profetas aseguran percibir, mediante voces y visiones, mensajes que los otros hombres no pueden recoger directamente) no coinciden, sin embargo, con aquellos que inducen a creer que el sol dista de nosotros sólo doscientos pies.[57]

En ciertos aspectos, la línea de demarcación entre Espinosa y Descartes recuerda —e ilumina— aquella entre Marx y Feuerbach. En este sentido, también Marx considera que las pasiones o los deseos humanos generan, por efecto de una ilusión óptica no rectificada, las varias divinidades con todos sus mitos y atributos. Las imágenes reales se invierten como en una cámara oscura: Dios, creatura del hombre, vendría —como es sabido— imaginativamente transformado en su creador. Diversamente de Feuerbach, Marx considera, sin embargo, que tales ilusiones no son cancelables mediante puras operaciones intelectuales de reducción o de mejoramiento de las imágenes agrandadas o invertidas. En efecto, no es suficiente intervenir sobre los instrumentos y sobre las técnicas correctivas de la visión para llegar a negar la realidad de aquello que se ve, a pesar de sus distorsiones. Esto es, no basta declarar públicamente el carácter de *trompe-l'oeil* del fenómeno religioso para que él efectivamente desaparezca. Arrojar luz sobre su naturaleza de engaño que va más allá de la intención de quien actúa [preterintencional], así como para decretar su fin, es una ilusión a la segunda potencia, una exagerada valoración de la fuerza de una inteligencia abstracta y todavía incapaz de medirse con la potencia 'trastornante' del deseo. Mientras que los hombres sean impulsados por las condiciones reales a encontrar una relativa consolación o satisfacción en la obediencia a una divinidad o a sus semejantes juzgados superiores, temibles o protectores, religión y autoridad absoluta permanecerán, para la mayoría, sustancialmente inataca-

[57] De opuesto parecer es Parrochia; *cfr. ibid.*, p. 328, y véase Descartes, Carta a Elisabeth del 1 de septiembre de 1645, en *Op.*, IV, 159 y Espinosa, *E*, prop. XXXV, schol.; IV, prop. I, schol. La Holanda que había asistido a los desarrollos del anteojo de largo alcance y de los instrumentos marítimos de medición, se vuelve en el tiempo de Espinosa el centro internacional más prestigioso de los estudios sobre el mundo de lo infinitamente pequeño. El microscopio —inventado por Joan Zacharias Jansen, combinando dos lentes fuertemente cóncavas con dos lentes fuertemente convexas, y luego perfeccionado por Leevenhoek— ofrece el estímulo intelectual y la práctica artesanal más propicia para la extensión de la óptica a otros campos. Juntamente con Hermann Boeherhave, médico y botánico en la universidad de Leyden, Antony van Leevenhoek —de profesión comerciante de tejidos en Delft— surge luego a la fama europea como microscopista y entomólogo, logrando cortar una lente de foco de tal manera corto que servía por sí sola como microscopio e ilustrando además, con diseños muy cuidadosos, insectos diminutos.

bles. Una vez más: el aumento provocado por las pasiones o por los deseos puede, en una cierta medida, ser tanto más limitado y la fuga hacia el mundo invertido tanto más frenada, cuanto más las causas de la proyección hacia el cielo queden eliminadas. Si la aparente casualidad, la ambigüedad y la efectiva incontrolabilidad de los acontecimientos son circunscritas, si disminuyen las razones que alimentan el desprecio del mundo y de la vida, también la separación de la realidad perderá su fascinación. Sin embargo, Espinosa —y aquí está el núcleo de su 'realismo'— considera que, a causa de la relativa impotencia del individuo en lo que respecta a las fuerzas externas, la dimensión imaginativa es esencialmente imposible de trascender: se la puede disminuir, pero no eliminar. Una existencia humana socialmente carente de las 'deformaciones' de la imaginación (no distorsionada por las pasiones y por las ilusiones) le parece totalmente inconcebible.

La justa estima de sí

Para evitar que las pasiones agranden exageradamente sus objetos es necesario —según Descartes— estar dotados de *générosité*, esto es, de un ánimo capaz de valorarse a sí mismo y a los afectos que lo envuelven en la justa medida (con una lente autoscópica correctiva), precisamente porque conoce la extensión y los límites de los propios poderes. Quienes están así dotados saben, por un lado, que "nada nos pertenece en sentido propio a no ser esta libre disposición de la voluntad, cuyo uso bueno o malo es el único motivo para merecer alabanza o reprobación", y sienten, por el otro, en sí mismos "una constante y firme resolución de hacer buen uso, esto es, no querer jamás faltar a la voluntad de emprender y realizar todas las cosas que se juzguen mejores" (*PA*, art. 152).

Si después la generosidad se vuelve un hábito, poseen la "llave de todas las virtudes", el "remedio general contra todos los excesos de la pasión".[58] No se trata en efecto de una pasión primitiva, sino del 'fruto más maduro', del resultado de un lento cultivo de la voluntad, de este nuestro "poder absoluto, indivisible, de decir sí o no". Íntimamente ligada a la estima de nosotros mismos, depende por tanto —no sin un elemento 'barroco' de obstinación, de fidelidad a las propias convicciones más

[58] *PA*, art. 161. Sobre el concepto y su génesis, *cfr.* H. Lefebvre, "De la morale provisoire à la générosité", en *Descartes*, en *Cahiers de Royaumont*, *op. cit.*; G. Rodis-Lewis, "Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité", en *Les études philosophiques* (enero-marzo de 1987), pp. 43-54, y, en relación también con Espinosa, Ch. Ramond, "La générosité", en *Cahiers philosophiques*, XXXV (1988), pp. 7-21. Para un encuadramiento histórico más amplio, también en otros ámbitos geográficos, *cfr.* P. Getrevi, *Dal picaro al gentiluomo*, Milán, 1986.

arraigadas, en contraste con la mutabilidad de las tendencias del momento— del seguro control sobre aquello que está efectivamente en nuestro poder, "esto es, el uso del libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestros actos voluntarios".[59]

La diferencia entre el generoso y la persona ordinaria no implica algún rasgo de desprecio y de marcado subrayado de la propia superioridad respecto a los demás.[60] Sin embargo, no falta —aun cuando de otra manera justificado— un elemento de disipación supererogatoria de sí, de *dépense*.[61] Aunque, efectivamente, el hombre generoso carezca de la soberbia de estimarse más de lo debido (puesto que, al contrario, es francamente humilde, afable y atento con todos), se esfuerza por adquirir un carácter decidido: una vez abrazado un partido, sigue así concienzudamente "también las opiniones más dudosas" como si fuesen "ciertísimas" (*DM*, 307). Y aun no rechazando del todo la *utilitas*, él está dispuesto a sacrificarse con *nonchalance* por cualquier cosa que vale más que la propia vida individual.[62] Su actitud no es, pues, sintomática de la "demolición del héroe" operada por la moral francesa del *Grand Siècle*.[63] Cada uno se valora a sí mismo en proporción a los méritos que le confiere el propio libre albedrío y la intensidad de los esfuerzos realizados en el mandar a las pasiones. Al *homme généreux* le es suficiente ser 'héroe' sólo ante los propios ojos. No tiene necesidad de una patente de nobleza otorgada por el exterior: se conoce a sí mismo (no sólo en el sentido de la máxima délfica) en cuanto sus ejercitadas pasiones son puestas bajo la vigilancia de una voluntad firme y decidida, asistida por un intelecto vigilante y por un juicio perspicaz. El metro del valor de los actos determinados por el libre albedrío es, para el generoso, autorreferente, carente de condicionamientos externos: depende de la estima que él mismo, de vez en cuando, les asigna.

El hombre generoso e intelectualmente consciente es aquel que, al

[59] *PA*, art. 152.

[60] En esto consiste la diferencia con el "magnánimo" aristotélico; *cfr. Eth. Nic.*, IV, 1123b-1124b.

[61] Sobre la lógica de la *dépense*, *cfr.* G. Bataille, "La notion de dépense", en *La Critique Sociale*, n. 7 (1933), pp. 7-15, ahora en sus *Oeuvres complètes*, París, 1970, vol. I, trad. it.: "La nozione di dépense", en *La parte maledetta*, Verona, 1972.

[62] Sobre la ausencia, en el hombre generoso, de celos (tendencia a conservar un bien que nos pertenece o que creemos que nos pertenece) y de envidia (rabia que no puede tolerar el bien de los otros), *cfr.* Descartes, *PA*, arts. 156, 167 y 182 y M. Bertaud, *La jalousie dans la littérature au temps de Louis XIII. Analyse littéraire et histoire de la mentalité*, Ginebra, 1981, p. 12.

[63] El hombre generoso reconoce la fragilidad de la naturaleza humana en realizar el bien y atribuye los errores ajenos más a ignorancia que a maldad (*cfr. PA*, art. 156). La tesis de la "demolición del héroe" está expuesta —a propósito de Pascal, de los jansenistas y, más tarde, de La Rochefoucauld— por P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, trad. it. cit., pp. 97*ss*.

atravesar la engañosa selva de la correspondencia con las cosas, sigue siempre la línea recta, tomando el camino más corto y que se puede enseñar a todos:

> Me adhería en esto a la enseñanza de los caminantes que, perdidos en una selva, no deben andar sin una meta errantes, ahora en una dirección, ahora en otra, o peor aún, detenerse en alguna parte, sino que deben caminar siempre en el mismo sentido, siguiendo un camino en cuanto sea posible derecho, sin alejarse nunca por fútiles motivos, aun cuando al inicio sólo la casualidad haya determinado la elección: porque así, si no llegan precisamente a donde desean, al final llegarán a algún lugar, donde con toda verosimilitud se encontrarán mejor que en medio de una selva *[DM*, 307].

El método —la estrategia del proceder en línea recta, transformando, hasta el límite, la casualidad en orden querido, en constancia del pensamiento— sustituye, en Descartes, los vagabundeos y las encrucijadas, los laberintos y las señales alusivas a través de las cuales la cultura precedente y contemporánea amaba moverse. Contra el modelo barroco de la desmesura por la desmesura, él introduce una mesura común, un método, precisamente, en que el libre albedrío, el virtual principio de indeterminación, elige determinarse según un orden de evidencias que ya no es el agustiniano *ordo amoris*, sino puro *ordo rationis*. También desde este punto de vista, el ex alumno de los Padres de La Flèche se aleja de la enseñanza práctica del fundador de la Compañía de Jesús: aquella de dejar las decisiones más importantes a una voluntad externa racionalmente injustificable, a alguien que decide y cuyas 'evidencias' provienen por fe de una autoridad superior.[64]

La mayoría de los hombres están sujetos a perder con frecuencia el orden y la dirección de la voluntad, a causa del continuo movimiento, de las fluctuaciones o bien del *co-agitare* de la mente, desestabilizada por el ímpetu "cinético" de las pasiones del alma.[65] El generoso, en cambio, al igual que un buen piloto, puede gobernar la nave de esta única alma.[66] Él no tiene ni siquiera necesidad de recurrir al expediente peligroso de dividir y mandar los afectos.[67] Al jugarlos astutamente los unos contra los otros corre el riesgo, sin tener la intención, de desencadenar una nueva guerra civil del alma. Las únicas "armas propias" de la

[64] *Cfr.*, en el presente volumen, las pp. 104-105.

[65] Para esta caracterización "cinética", *cfr.* J. Deprun, "Qu'est-ce qu'une passion de l'âme? Descartes et ses prédécesseurs", en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXII (1988), pp. 408 y 410. Para la etimología de *cogito*, presentada ya por Varrón y Agustín, *cfr.*, respectivamente, *Ling. lat.*, VI, 6, 21-24, y *Conf.*, X, 11, 18.

[66] Descartes es contrario a la tripartición platónico-aristotélica del alma; *cfr. PA*, art. 47.

[67] *Cfr. ibid.*, art. 48.

voluntad son los "juicios firmes y precisos sobre el conocimiento del bien y del mal" (*PA*, art. 48) y no las impropias de aprendices de brujos que fomentan inconscientemente el desorden en sí mismos. El *dressage* no violento de las pasiones por parte de la voluntad implica que el 'cochero cartesiano' del alma sepa educar también al 'caballo negro', tratando de comprender y de atenuar las razones de la resistencia y descubriendo gradualmente el primitivo carácter bueno que proviene de un impulso pervertido a la autoconservación que ha asumido después rasgos malvados.

Al llegar a la serena sabiduría de la magnanimidad y de la alegría controlada y severa, el filósofo ya próximo a la muerte encuentra la respuesta que buscaba en el agitado "sueño de una noche de Suabia". El camino de subida que se debe tomar está trazado por la voluntad, que mide y regula el curso temporal de la conducta humana estableciendo el ritmo en 'golpear' o en 'levantar', en acciones u omisiones. Esta voluntad ha sido lentamente educada para convertir las "aflicciones" que tanto fatigan a los otros en energía de signo opuesto, destinada a incrementar la propia felicidad y a irradiar su luz también sobre los otros:

> Pero yo creo que la diferencia que se da entre las almas más grandes, y aquellas bajas y vulgares, consiste principalmente en el hecho de que las almas vulgares se entregan a sus pasiones, y son felices o infelices sólo en la medida en que las cosas que les acontecen son agradables o desagradables. Las otras en cambio tienen un modo de razonar tan fuerte y potente que, aun teniendo también ellas pasiones, incluso a menudo pasiones más violentas que las comunes, sin embargo su razón permanece siempre señora y se comporta de tal manera que se sirve también de las aflicciones, haciendo que contribuyan realmente a aquella perfecta felicidad de que gozan tales almas ya en esta vida.[68]

Aunque la jerarquía social no sea ni siquiera lejanamente puesta en discusión por Descartes,[69] es el buen ejercicio de las propias pasiones y no el nacimiento o el rango lo que viene a distinguir a los hombres en este plano. El proceso de 'democratización' de la magnanimidad aristotélica —que en España se volverá un modelo para el "soldado gentilhombre" y para la nobleza de sangre— vendrá posteriormente desarrollado por Espinosa. No pudiendo ya apoyarse sobre el libre albedrío, en él la

[68] Descartes, Carta a Elisabeth del 18 de mayo de 1645, en *Op.*, IV, 138.

[69] *Cfr.*, por ejemplo, el ataque contra los reformadores políticos y religiosos que se inmiscuyen sin tener derecho en los asuntos públicos, que corresponden legítimamente a las autoridades constituidas. Descartes ha siempre desconfiado de *ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées ni par leur naissance, ni par leur fortune, au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire, toujours en idée, quelque nouvelle réformation* (*DM*, en *AT*, VI, 14).

generosidad no presupone en realidad otra cosa que el deseo racional de ayudar a los demás sin dañarse inútilmente a sí mismos. La generosidad lleva fuera del *homo clausus*, que ha adquirido experiencia de su aislamiento en el mundo, sin por ello volver la cercanía con los otros una costumbre.[70] Por consiguiente es distinta de la *animositas*, es decir, de la firmeza o determinación en conservar el propio ser según criterios también ellos racionales.[71] En este sentido contrasta con aquella vacilación que los contemporáneos atribuían a Luis XIII y que encontraba una reacción adecuada en la reanudación del *pathos* estoico por la voluntad.

El teatro del yo

En Descartes, los hombres generosos son capaces de operar en la realidad de la propia vida aquella transformación catártica del dolor en placer que se experimenta en el teatro. También en edad avanzada, mirando con ecuanimidad los acontecimientos, Descartes continúa siguiendo las huellas de aquella elección juvenil que lo indujo a enrolarse en el ejército de Mauricio de Nassau y a asumir el riesgo 'generoso' de una guerra, que se torna aún más erizada de peligros, a fin de poder admirar las ilustraciones vivientes del "gran libro" del mundo.[72] La percepción de la vanidad y de la apariencia de las cosas sobre este inmenso escenario, lejos de inducirlo a la melancolía, refuerza más bien en él la voluntad de doblegar la "fortuna" a la voluntad, de atesorar el bien y la alegría que de ahí se puede aprovechar, aferrando por el copete la ocasión de la felicidad, el momento propicio, la *bonne-heure* que se distingue de la *béatitude* porque no depende de nosotros.[73] Una vez ejercitadas *nos volontés*, se trata sólo de esperar los resultados, cualesquiera que sean, observándose desde el exterior, como espectadores del espectáculo en que se es siempre protagonista.

De los errores cometidos se aprende muy serenamente la lección. Se percibe más fácilmente la mezcolanza del bien y del mal, las estratificaciones y tensiones que las almas humanas logran mantener juntas:

[70] Para el concepto de *homo clausus*, *cfr.* N. Elias, *Ueber den Prozess der Zivilisation*, *op. cit.*, vol. I, trad. it.: *La civiltà delle buone maniere*, Bolonia, 1982, pp. 46-47.

[71] *Cfr. E*, III, prop. LIX, schol.

[72] Mauricio y Guillermo de Nassau habían de hecho introducido en el arte de la guerra la técnica del disparo "a ráfaga", ordenando hombres en largas filas, de tal manera que, cuando la primera fila descargaba los fusiles, la segunda los recargaba, con base en un modelo que habría sido tomado del tiro continuo de venablos de los antiguos romanos, descrito también por Justo Lipsio (*cfr.* W. Reinhardt, "Humanismus und Militarismus. Antike Rezeption und Kriegshandwerk in der oranischen Heeresreform", en varios autores, *Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus*, Waerheim, 1968, pp. 195*ss.*).

[73] Descartes, Carta a Elisabeth del 4 y del 18 de agosto de 1645, en *Op.*, IV, 147-155.

En efecto, considerándose por una parte inmortales y capaces de recibir grandes alegrías, pero por la otra parte observando también que están unidas a cuerpos mortales y frágiles, expuestos a muchas enfermedades, destinados necesariamente a perecer en un breve curso de tiempo, ellas hacen cuanto está en su poder para volverse favorable la fortuna en esta vida, aun estimándola tan poco frente a la eternidad que consideran los eventos de la misma manera como nosotros consideramos los de las comedias. Y como las historias tristes y lacrimosas que vemos representar en el escenario nos dan a menudo tanto placer como las alegres, aun cuando hagan correr de nuestros ojos las lágrimas, así aquellas grandes almas de que hablo llevan en sí mismas satisfacción de todo aquello que les acontece, y también de las vicisitudes más tristes y difíciles de soportarse.

El mirarse a sí mismos desde la distancia justa, la práctica introspectiva del reflejo meditativo como 'del exterior', el concentrarse de las energías sobre el foco virtual de la reflexión, aumentan la capacidad de autocontrol, en cuanto suspenden la familiaridad involuntaria de cada uno consigo mismo, deshabituándolo a lo obvio y volviéndolo "como patrón" de las creencias heredadas desde la infancia (*M*, 21).

La lograda *maîtrise de soi* y el sentido del honor y del deber cumplido ofrecen a tales hombres una satisfacción compensatoria por los sufrimientos padecidos, un estado de ánimo que vuelve "agradable" hasta la muerte, en nombre de valores —como la amistad o el bien común— más elevados que la mera autoconservación sugerida por el miedo. En ellos la "paciencia" puede volverse fuerza, el sufrir actividad:

Cuando sienten dolor en el propio cuerpo, se ejercitan para soportarlo con paciencia, y la prueba que de esta manera hacen de la propia fuerza les resulta agradable; así, cuando ven a los amigos en alguna gran aflicción, tienen piedad de su mal y hacen todo lo posible por liberarlos, y no temen ni siquiera exponerse a la muerte, en caso de que ello sea necesario.[74]

La bondad de las pasiones

Descartes desactiva el potencial destructor, las turbaciones y los extravíos de las pasiones, aunque recurriendo al poder de la voluntad, pero no al de un yo tirano y monolítico. Exaltando la función propulsora de los afectos dentro de la economía general del alma, él se pone sin embargo en contraposición con algunas sólidas tradiciones dogmáticas del cristianismo (en particular con la ortodoxia calvinista de la Iglesia holandesa), pero también en una involuntaria, remota y embarazosa

[74] Descartes, Carta a Elisabeth del 18 de mayo de 1645, en *Op.*, IV, 139.

sintonía con las muy impetuosas reivindicaciones del Bruno de los *Heroicos furores*.[75] Aun cuando carecen de inmediato valor cognoscitivo,[76] las pasiones, para quien sabe dosificarlas, son la sal de la vida: "Examinándolas, las he encontrado casi todas buenas, y tan útiles a la vida, que nuestra alma no tendría motivo para querer permanecer un solo momento unida al cuerpo si no pudiese experimentarlas".[77]

Sobre su concepción de la voluntad y, más tarde, sobre la teoría de las pasiones como aliciente, los teólogos más celosos ponen todo su empeño para promoverles la acusación de pelagianismo, esto es, de no creer en la corrupción de la naturaleza humana como consecuencia del pecado original. En efecto, concede un espacio excesivo a la libertad, a la bondad y a la autarquía del querer de los hombres y por el contrario un papel limitado o nulo a la gracia y a la intervención de Dios en el mundo.[78]

Con estos ataques, Descartes roza —sin dejarse arrastrar al centro— los eslabones externos del vórtice que agita los ánimos a causa de las renovadas polémicas sobre el pelagianismo. Vuelto a proponer indirectamente por Molina a finales del siglo XVI, viene ahora a discutirse con mayor virulencia después de la publicación del *Augustinus* de Jansenio.[79] Más allá de los contenidos estrictamente teológicos y de la recuperación de los temas ya ampliamente debatidos en los tiempos de Agustín o de Lutero, la puesta en juego es ahora —más o menos explícitamente— el derecho de los hombres de "hacer" la historia, liberando a Dios de parte de sus responsabilidades.[80] Se trata de dejar que los individuos, y el género humano en su conjunto, se eduquen por sí mismos para volverse mayores de edad, confiando más en las propias fuerzas y tomando experien-

[75] Sobre el problema del *furor* en Bruno, *cfr.*, por último, S. Filippini, "Connaissance de la fureur", en *La Nouvelle Revue Française*, 424 (mayo de 1988), pp. 78-84.

[76] *Cfr.* Descartes, *PA*, art. 28.

[77] Descartes, Carta a Chanut del 1 de noviembre de 1646, en *Op.*, IV, 204.

[78] *Cfr.*, sobre tales acusaciones, M. E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milán, 1988, en particular pp. 15-23. A manera de juego, también sobre el hecho de que los jesuitas eran los más firmes defensores del libre albedrío, algunos de sus adversarios habían llegado hasta la calumnia, propalando la especie de que él no era sino un jesuita enmascarado, que había recibido el encargo de convertir a la Iglesia católica a las personas de posición elevada.

[79] *Cfr.* L. de Molina, *Concordia liberi arbitri cum Gratiae donis Divinae, Praescentia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione*, Amberes, 1595 (ed. original: Lisboa, 1588). Para un resumen de las premisas de estos debates por parte de un contemporáneo de Descartes y de Espinosa, *cfr.* G. V. Vossius, *Historia de Controversiis, quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt, libri septem*, Amsterdam, 1655. El subtítulo de la obra de Jansenio es explicativo: *Augustinus*, Tomus primus, *In quo haereses & mores Pelagij contra naturae humanae sanitatem, aegritudinem & medicinam ex S. Augustino recensentur ac refutantur*, Lovaina, 1640.

[80] Para la última hipótesis, *cfr.* el capítulo "Geschichte machen zur Entlastung Gottes", en H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Francfort, 1974, pp. 64-74 (un volumen colocado como insignia del lema de Nietzsche según el cual "la ciencia surge cuando a los dioses no se les piensa bien").

cia de los propios errores. Se advierte la exigencia de emanciparse de la omnisciente vigilancia del *hegemonikon* divino, de la mirada panorámica que se irradia desde la ciudadela celeste.[81]

UNA PEQUEÑA SANGRÍA

Al rechazar la anestesia de las pasiones y al sostener el libre albedrío incluso contra la evidencia de lo verdadero y del bien, Descartes ¿era realmente 'pelagiano'? Al poner de relieve el primado de la *générosité* ¿era, como se ha dicho, favorable a un individualismo aristocrático? O, en cambio, ¿no es verdad más bien que él considera esta virtud un afecto de naturaleza socializante que impide envidiar, o "despreciar a los demás"? (*cfr. PA*, art. 154).

También en él —análogamente a Espinosa, aunque de manera mucho menos articulada y visible— "el amor puramente intelectual o racional", desligándose del amor como "pasión", conduce gradualmente al individuo a un gozoso uniformarse al bien: al más alto nivel, éste logra unir la propia voluntad a la voluntad divina, a la que confía serenamente la propia vida. Tal identificación proyectiva por parte del hombre (en quien la voluntad humana se potencia a través de su adecuación a la voluntad divina), exige sin embargo una larga milicia del alma y un exacto discer-

[81] En una época de "cristianos sin iglesia", en una Europa desgarrada por las divisiones confesionales y amenazada en sus valores por la evidente descristianización de sólidos estratos de población, el "progreso" social y científico ciertamente es muy promovido también por la reducción neopelagiana del papel de la gracia y de la mayor conciencia de la libertad que de ella se desprende. A la afirmación de tal progreso contribuyen múltiples elementos que poco tienen en común con la religión, con la teología y con el mismo ambiguo concepto de "secularización". Sin embargo, no hay duda de que él pasa también a través de este episodio traumático de la *morale du Grand Siècle:* su polarización entre 'pelagianismo' renacido y rigorismo jansenista y hugonote. Como hipótesis más general, se podría adelantar la sospecha de que "el espíritu del capitalismo" —surgido de la angustia calvinista de la predestinación— no constituye el único patrimonio del progreso. Forma parte, con pleno derecho, también la conciencia lograda de la licitud y del derecho que los hombres tienen de ampliar el alcance de la libertad subjetiva y de aprender a juzgarse a sí mismos con mayor autonomía, 'probando y reprobando'. Y todo esto para que el futuro sea mejor que el presente y el presente que el pasado, con la secreta esperanza de que la aparición apocalíptica de la catástrofe final y el advenimiento del día del Juicio sean cada vez más aplazados. Sobre estos temas, más en general, *cfr.* L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionel au XVIIe siècle*, trad. franc. del polaco, París, 1959; H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee* (1930), Gotinga, 1965, en particular pp. 36*ss*., y F. Chanu, *La civilisation de l'Europe classique*, París, 1966, pp. 458-459, el cual calcula que a finales del siglo XVI sesenta por ciento de la población europea era católica y casi todo el restante cuarenta por ciento protestante. El padre jesuita Garasse duplicaba además el número de libertinos estimados por Mersenne a cerca de cincuenta mil sólo para París; *cfr.* F. Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou pretendus tels combattue et renversée*, París, 1623, p. 783.

nimiento puesto que "muchas otras pasiones, como la alegría, la tristeza, el deseo, el temor, la esperanza, y así sucesivamente, mezclándose de manera variada con el amor, nos impiden conocer en qué consiste principalmente".[82] Sólo después de repetidos esfuerzos, cada uno comienza a distinguir el amor sensual del intelectual y a comprender que éste consiste en el dirigirse a Dios diciendo, como en el *Padre nuestro*, "hágase tu voluntad" (y no la mía separada de la tuya).

Dolores y placeres, distribuidos en apariencia por el capricho de la "fortuna" —espinosianamente por una necesidad no comprendida, por una concatenación de los acontecimientos que nos supera—, aparecen en esta luz como secuencia temporal de oportunidades que Dios ofrece al libre albedrío de cada uno, en un espectáculo del que él conoce ciertamente la trama y el final, pero de cuyo desarrollo deja a los actores la plena responsabilidad.

Nuestra efímera e insignificante existencia está separada, con un hiato imposible de llenar, de la eterna omnipotencia divina, así como nuestro vivir suspendidos entre el ser y la nada no participa todavía de la mayor plenitud del ser que la misericordia y la justicia del divino soberano pueden garantizar. Por esto es absurda la actitud de aquellos (¿numerosos ateos o libertinos de que se lamentaba Mersene?) que, en vez de

[82] Carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, en *Op.*, IV, 209. Véase la otra carta al mismo destinatario del 6 de junio de 1647, en *Op.*, IV, 229-231, donde se trata la cuestión de los motivos que nos impulsan a amar a primera vista a una persona (a que se da también como razón fisiológica la permanencia de ciertos "pliegues" en el cerebro producidos por la primera impresión. En la misma carta Descartes recuerda una niña tuerta conocida y amada en la infancia, que lo inducirá luego a tener una inmediata simpatía por las personas con el mismo defecto). Para otros aspectos de encuadramiento de esta elaborada misiva del 1 de febrero, definida como una *dissertation sur l'amour* (*cfr.* A. Baillet, *Vie de Monsieur Des-Cartes*, 2 vols., París, 1691, reed.: Hildesheim-Nueva York, 1972, vol. II, p. 309) y destinada a ser leída por la reina Cristina, *cfr.* F. Heidsieck, "L'amour selon Descartes d'après la lettre à Chanut du Ier février 1647 (commentaire)", en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, XCVII (1972), pp. 421-436, el cual pone de relieve cómo Descartes, yendo más allá de Freud —en cuanto se remonta en el tiempo a antes del "trauma del nacimiento" y del apego al seno materno—, individua en el "nutrimento" el primer objeto de amor (*cfr. ibid.*, pp. 427-428 y, en el presente volumen, la p. 291). En esta carta es, además, notable la observación cartesiana según la cual no se sufre a causa del amor: las penas provienen de las pasiones que lo acompañan, "de los deseos temerarios y de las esperanzas mal fundadas" (Carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, *op. cit.*, p. 215). El tema de la pasión de amor es tratado aquí también a través de una multiplicidad de referencias literarias antiguas (por ejemplo al *Hercules furens* de Séneca) y modernas. Para una confrontación implícita con las concepciones contemporáneas del amor (Descartes está, por ejemplo, lejos de atribuir al amor el primado bruniano; *cfr.* G. Bruno, *De vinculis in genere*, en *Opera latine conscripta*, reed.: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961-1962, vol. III, p. 697: *vinculum quippe vinculorum amor est*), *cfr.* L. K. Horowitz, *Love and Language: A Study on the Classical French Moral Writers*, Columbus, EUA, 1977, y J. M. Pelous, *Amour précieux, amour galant*, París, 1980. Para un encuadramiento en el ámbito del comportamiento, *cfr.* M. Magendie, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVIIe siècle, de 1600 à 1660*, 2 vols., Ginebra, 1970.

expresar la propia gratitud, manifiestan una envida o hasta una voluntad tan impía que se transforma en deseo de destronar a Dios, de deshacerse de él para sustituirlo en su papel.[83]

Mientras para los antiguos la piedad es justicia hacia los dioses, para Descartes representa algo más: es una especie de humilde magnanimidad, que reconoce activamente la desproporción de la confrontación entre Dios y el hombre y serenamente admite la superioridad invencible de Dios. El hombre generoso tiene por tanto fe en él, esto es, una confianza que no se basa en la sujeción pasiva, en un orden feudal proyectado en los cielos, en el respeto por la autoridad jerárquica, sino en la valerosa voluntad de conformarse a cuanto es más perfecto. En el seguimiento de estos principios se encuentra la *joye* más intensa y "extraordinaria", en cuanto la *maîtrise de soi* —abandonándose a la soberanía del ser— aumenta en lugar de disminuir:

> Si a todo esto ponemos atención, tal reflexión llenará, a quien sepa entender, de una alegría tan extraordinaria que, muy lejos de mostrarse irreverente e ingrato para con Dios hasta desear estar en su lugar, pensará haber vivido bastante por el solo hecho de que Dios le ha concedido la gracia de alcanzar tales conocimientos; y uniéndose a él con un acto de su voluntad, lo llevará así tan cumplidamente que no desee ya nada en el mundo, fuera del advenimiento de la voluntad de Dios.[84]

El amor intelectual de Dios —que es "un espíritu, o cosa pensante" y que por tanto es amado a través de un conocimiento susceptible de aumentar gradualmente al infinito— puede, en la culminación, volver a ser pasión: pasión al cuadrado, filtrada por la inteligencia. En la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647 *(cfr. Op.*, IV, 210), Descartes 'se atreve' a decir "que, respecto a esta vida, se trata de la pasión más fascinante y más útil que podemos tener; ella puede ser incluso nuestra más fuerte pasión, aunque, para llegar a tanto, sea necesaria una meditación muy recogida, mediante nuestro continuo estar separados de la presencia de otros objetos".

Nótese: el amor de Dios sostenido por la sola fuerza de nuestra naturaleza, esto es, no suscitado por la gracia, constituye la pasión más "útil". Él no se funda, en efecto, en la renuncia a sí mismos, en el sacrificio absoluto. Descartes no contrapone (como acontecía desde el *Eutifrón* de Platón y el *De pietate* de Teofrasto, con temas que pasan luego, a través de Porfirio, al pensamiento cristiano) la impiedad de quien transforma la relación con Dios en un intercambio utilitario de favores, en un mer-

[83] Hay aquí, probablemente, una reminiscencia de la XVII tesis de Lutero, según la cual *non potest homo naturaliter velle deum esse deum*, precisamente porque querría serlo él mismo: *Immo vellet se esse deum et deum non esse deum.*

[84] Carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, en *Op.*, IV, 211.

cado, a la piedad de quien se confía a él y tiene gratitud por cualquier cosa que la divinidad le conceda. En Descartes utilidad y gratitud coinciden. Potenciarse a sí mismos en la alegría es adecuarse a la voluntad de Dios, a sus "decretos" (se ven aquí claramente los límites de toda interpretación del pensamiento cartesiano que insiste unilateralmente sobre el rol prometeico, 'humano, demasiado humano' de la voluntad en Descartes). El filósofo de la potencia de la voluntad muestra aquí cómo ella debe apoyarse sobre una base más amplia, infinita, para volverse eficaz. Sólo abandonando la costumbre contraída en la infancia de amarse a sí mismos como todo y aprendiendo en cambio a amarse en el todo, esto es, a reconocerse únicamente como parte de un todo al que se desea estar unidos (y no como una totalidad, como pequeños dioses), es posible potenciar la propia voluntad en la alegría:

> La naturaleza del amor es de hacer que nos consideremos con el objeto amado como un todo del que somos sólo una parte y que traslademos a tal signo a su conservación el amor habitualmente dirigido a nosotros mismos, de reservar para nosotros en particular sólo una parte tan grande o tan pequeña, según cuanto creamos que sea grande o pequeña la parte del todo a que hemos dado nuestro afecto [*ibid*., p. 213].

Tal grata confianza en el amor de la voluntad divina procura a los acontecimientos y al modo de vivirlos una donación añadida de sentido, que hará capaces de mirar en los ojos a los dos rostros de la Fortuna. Además, aboliendo los miedos de la vida y el temor de la muerte, volverá más disfrutable la existencia terrena. Los pascalianos "días de la aflicción" (*cfr. P*, n. 196 = n. 174) transcurrirán así para cada uno más serenamente:

> En consecuencia de esto no temerá ya ni la muerte, ni los dolores, ni las desgracias, sabiendo que inevitablemente le acontecerá aquello que Dios ha decretado; y a tal signo llevará este decreto divino, lo estimará tan justo y necesario, sabrá que debe depender en modo tan absoluto que incluso frente a la muerte o algún otro mal si, por absurdo, se pudiese cambiar la suerte no lo querría. Pero, si no rechaza los males y las aflicciones en cuanto le vienen de la providencia divina, todavía menos rehusará todos los bienes y los placeres lícitos de que puede gozar en esta vida, puesto que también éstos vienen de allá; y recibiéndolos con alegría, sin temor alguno de los males, su amor lo volverá perfectamente feliz.[85]

Tal actitud explica una de las razones por las cuales Descartes —aun proponiéndose el dominio de sí y de la naturaleza— declara, en la célebre tercera máxima del *Discurso del método*, "buscar siempre vencerme

[85] *Ibid.*

a mí mismo más bien que a la fortuna, y cambiar mis deseos más bien que el orden del mundo" *(DM*, 307). Tales palabras no implican alguna renuncia al ejercicio de la voluntad y de la *maîtrise* de sí (más bien, la presuponen); y no prefiguran tampoco una programática fuga del mundo. De la autonomía del orden del mundo respecto a los deseos del individuo no desciende el reconocimiento puro y simple de un desorden y de una racionalidad de la esfera política.[86] Es verdad que la autoridad de la evidencia no se doblega en Descartes a la evidencia de la autoridad, pero es anacrónica o pretenciosa la imagen de una teoría política cartesiana que hace "posible una sociedad compuesta más de *individuos* que de *miembros*, o sea, una democracia, concepto más filosófico que político".[87]

El desarrollo relativamente modesto que la dimensión política tiene en Descartes puede sugerir diversas hipótesis de integración de esta presunta 'laguna' (mas ¿por qué, pues, los filósofos deberían hablar de todo?). En el fondo, Descartes piensa sólo que "corresponde a los soberanos, o a las personas por ellos autorizadas, pretender regular las costumbres de los demás".[88] De sus explícitas declaraciones no resulta ni la atribución de una naturaleza irracional al orden político, ni el primado del individuo respecto al conjunto orgánico de la sociedad. No es necesario superponer cuestiones heterogéneas y niveles diversos de discurso. Descartes, aun reconociendo la debida entrega del individuo al todo, niega que se deban realizar sacrificios supererogatorios o francamente inútiles,[89] pero esto no significa que él quiera sustraer a los individuos de sus obligaciones políticas. Según su firme convicción, se puede y se debe, en efecto, ir al encuentro de una "muerte segura" si el bien defendido es mayor que la vida individual. Entonces el sacrificio requerido al individuo no debería ser más grande que el miedo "de sufrir una pequeña sangría en el brazo para hacer que mejore todo el cuerpo".[90] Descartes resuelve de modo positivo el problema planteado por La Boétie: es lícito sacrificarse

[86] Según P. Guenancia, en *Descartes et l'ordre politique*, París, 1983 (que amplía y radicaliza tesis de Koyré y de Gouhier), esto permitiría afortunadamente al individuo una libertad mayor que aquella que cualquier reglamentación racional del Estado podría concederle.

[87] *Ibid.*, p. 6. Sobre la valoración negativa de algunas actitudes extendidas en los Estados democráticos, *cfr.* Descartes, Carta a Elisabeth del 10 de mayo de 1647, en *Op.*, IV, 222, en que se afirma que en ellos se respeta "no la probidad y la virtud, sino la barba, la voz, la expresión de los teólogos, se debe otorgar el mayor poder a los insolentes y a aquellos que gritan más [...] incluso cuando no tienen razón alguna".

[88] Carta a Chanut del 20 de noviembre de 1647, en *Op.*, IV, 233.

[89] *Cfr.* Carta a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645, en *Op.*, IV, 162:

> Y siempre se deben preferir los intereses de aquel todo del que se es parte a aquellos de la propia persona en particular: pero con mesura y discreción, porque se cometería injusticia al exponerse a un gran mal para procurar sólo un pequeño bien a los propios parientes o al propio país.

[90] Carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, en *Op.*, IV, 213. La discusión sobre el sacrificio de sí mismos por el príncipe o por el propio país acontece en el ámbito del amor, esto

por otros cuando la propia utilidad consiste en la conservación del objeto amado, en el amar algo que para el individuo es más importante que la vida (lo que, sin embargo, plantea el ambiguo problema del confiarse a una 'suprema voluntad').

La exigencia de poder disponer de un más amplio espacio de movimiento para la búsqueda de lo verdadero encuentra su límite personal e histórico en la adhesión del filósofo a las verdades reveladas y a las autoridades constituidas. La también importante tutela de la 'libertad negativa' de individuos generosos y capaces de autogobierno ante la intrusión del poder tiene, pues, muy poco en común con las nociones de "democracia" y de "individualismo". Es verdad que las dudas sobre la "sinceridad" de Descartes y su declarado uso de "máscaras" inducen a creer que él rinde a la política o a las tradiciones y a las leyes del propio país un homenaje tibio e intelectualmente aun menos convencido que el tributado por Montaigne a los usos del pueblo, de la casta y de la familia en que había nacido.[91] En este último, la actitud de duda cognoscitiva [metódica] se privaba de una parte consistente de sus objetivos, poniéndolos al abrigo de un poderoso tabú. El exorcismo [alejamiento] del caos y de la guerra civil valía para él, más que una misa, el sacrificio parcial del intelecto y el silencio impuesto a la duda. Una más fuerte adhesión a las tradiciones locales y nacionales sobrecompensaba la razón por tal renuncia. La moral "provisoria" cartesiana sustituye este sagrado recinto de protección de las leyes y de las costumbres y de la interdicción a la crítica con los más neutros paréntesis de suspensión del juicio: una suspensión no sólo táctica o defensiva, sino vuelta necesaria por la intrínseca dificultad o por la imposibilidad de disponer en los momentos improrrogables del obrar de un conocimiento suficiente para determinar la voluntad hacia lo mejor. No se trata, sin embargo, de una suspensión eterna. A la razón no le está, en efecto, ya vedado el acceso dentro de estos paréntesis: gracias a *Las pasiones del alma* la moral cartesiana se vuelve, en buena medida, definitiva.

es, del unirse voluntariamente a aquello que es advertido como un bien. El pasaje arriba recordado continúa, en efecto, así: "Y cada día se ven ejemplos de este amor, también en personas de condición humilde, que dan de buen grado la vida por el bien del propio país, o en defensa de un poderoso que aman" *(ibid.)*.

[91] No es necesario exagerar al extender mecánicamente a la esfera ética y política la imagen del "filósofo con la máscara". Más que de disimulación o de una retórica, tal vez "fingida" e invertida, de la verdad (como pretenden, de manera aguda pero excesivamente sofisticada, J. D. Lyons, "Rhétorique du discours cartésien", en *Cahier de la Littérature du XVIIe siècle*, 8 [1986], pp. 125-145; H. Caton, *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, New Haven y Londres, 1973, y J.-L. Nancy, *Ego sum*, París, 1979), es necesario pensar en el deseo de tranquilidad en la investigación privada —por lo demás públicamente visible— en contraste con la "inconstancia del *habitus* mundano" (J.-M. Monnoyer, *La pathétique cartésienne*, *op. cit.*, p. 102 n.).

XIX. MEDICINA DE LAS PASIONES

EL HUMO DEL HORNILLO

HABIENDO separado claramente el alma del cuerpo, Descartes es obligado a considerar la voluntad como un instrumento extraño al cuerpo, de cualquier modo apto para modificar las pasiones y para colonizar la zona de límite entre el cuerpo y el alma. El problemático nexo entre alma y cuerpo, voluntad y pasiones es ofrecido por la *petite glande*, o glándula H, como es llamada en el tratado *L'Homme* (se trata de la glándula pineal o *conarium*, la única parte sólida del cerebro, semejante precisamente a la piña de las coníferas), cuyas funciones no parecen todavía del todo claras. Las partículas de los espíritus animales fluctúan en una cavidad como un "cuerpo, adherido sólo a algún hilo y sostenido en el aire por la fuerza del humo proveniente de un hornillo" y constituyen ahora el fundamento de las pasiones.[92] En un segundo momento la pequeña glándula está llamada a tender un puente entre los movimientos mecánico-neumáticos del cuerpo (sobre todo corazón y pulmones) y la libre capacidad de la mente de detenerse. De esta manera, ella se vuelve capaz de intuir *les esprits réfléchis de l'image*, de orientarse, de establecer un vínculo entre la voluntad y los "espíritus vitales" y de suspender así aquellas pasiones del alma en que se traducen los movimientos de los espíritus mismos, en espera de una decisión o de un acto de asentimiento a su ulterior desarrollo. En todo caso es medio, no sede de las representaciones del alma.

[92] Descartes, *H*, 260-261 y *cfr. PA*, art. 34. La denominación de glándula H llega a Descartes de las mesas anatómicas de Caspar Bauhin, donde así se indica en la figura X (*cfr.* C. Bauhin, *Anatomiae amphitheatrum*, Francfort, 1605, p. 167). En el *Traité de l'homme* las pasiones son por lo demás todavía consideradas pasiones del cuerpo. Descartes poseía un discreto conocimiento de anatomía, tanto por haber asistido a disecciones de cadáveres humanos en el teatro anatómico de Leyden y de animales en los mataderos de reses, como por haberla practicado él mismo en animales (*cfr.* la carta a Mersenne del 13 de noviembre de 1639, en *AT*, II, pp. 191-192). A tal propósito, parece significativa la anécdota contada por Sorbière, aun cuando conserva el carácter de una *boutade*. Cuando, en mayo de 1643, un amigo suyo se dirigió a Egmont para encontrar al filósofo y le preguntó cuáles eran los libros de física que estimaba más, Descartes "lo condujo entonces a la parte posterior de la casa, donde se encontraba una especie de galería abierta en el interior del patio y, levantando el toldo, le mostró un becerro listo para la disección: 'He aquí', le dijo, 'mi biblioteca: he aquí el estudio al que actualmente me dedico más'" (A. Baillet, *Vie de Monsieur Des-Cartes*, *op. cit.*, t. II, p. 273). Sobre los conocimientos anatómicos de Descartes, *cfr.*, por último, A. Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, París, 1990, en particular las pp. 31-52 y 103-155.

Espinosa se pregunta cómo "un hombre tan grande" ha podido creer que, a través de esta glándula, la mente pueda mover el cuerpo por el solo hecho de que lo quiere, cómo ha podido conectar cada uno de los actos de voluntad a un movimiento suyo (por ejemplo, la voluntad de mirar un objeto lejano está unida a la dilatación de la pupila). Y casi se maravilla de que un filósofo que ha tan a menudo reprochado a los escolásticos recurrir a las cualidades ocultas "admita una hipótesis más oculta que cualquier cualidad oculta. ¿Qué cosa, por favor, él entiende, por unión de la mente y el cuerpo?, ¿qué concepto claro y distinto tiene él, digo, de un pensamiento unido estrechamente con una cierta porcioncilla de la extensión?" *(E,* V, praef.).

Desde el punto de vista de Espinosa, el intento está destinado a fracasar también porque Descartes se sirve de la voluntad en cuanto *conatus*, esto es, esfuerzo "referido sólo a la mente", en vez de la más amplia noción de *cupiditas*, esto es, de apetito consciente de sí mismo, imputable, al mismo tiempo, a la mente y al cuerpo *(ibid.*, III, prop. IX, schol.). Al igual que los otros hombres cuando dicen que "las acciones humanas dependen de nuestra voluntad", también él es víctima de las ideas "incompletas y confusas" típicas de la imaginación *(ibid.*, II, prop. XXXV). Separando el alma del cuerpo, todos ellos no se dan cuenta, en efecto, de que "éstas son palabras a las que no une alguna idea; puesto que todos ignoran aquello que es la voluntad y de qué manera ella mueve al cuerpo" *(ibid.*, II, prop. XXXV, schol.). Atribuyendo a una misteriosa y débil 'causa' interna la conexión entre alma y cuerpo, también Descartes ha olvidado precisamente que el hombre no es "un imperio en un imperio", sino está más bien sujeto a la aplastante superioridad de múltiples causas externas.

En tal contexto de explicación, la naturaleza de las pasiones en Descartes se vuelve ambigua: ¿hasta qué punto es lícito hablar de *passions de l'âme* y no del cuerpo o de ambos, visto que se dan "signos exteriores" de emociones, dotadas de un cierto automatismo —como "los movimientos de los ojos y del rostro, los cambios de color, los temblores, la languidez, los desvanecimientos, la risa, las lágrimas, los gemidos, los suspiros" *(cfr. PA*, arts. 112-135)—, que no podemos dejar en un primer momento de esconder?[93]

[93] *Cfr. PA*, art. 47, a propósito del impulso de huir, sobre el que luego la voluntad interviene. Pero la misma observación podría valer para el enrojecer en caso de vergüenza o para el palidecer después de un espanto. La separación del alma del cuerpo —además de constituir una agitación que aumenta las *chances* de una más completa *maîtrise*— disminuye en Descartes el interés fisiognómico mostrado por Cureau de la Chambre o por las fuentes tradicionales para la expresión de las pasiones. Sobre este último punto, y sobre los límites atribuidos al uso por parte de Descartes del método, aplicado a la epistemología, de explicar lo invisible mediante lo visible, *cfr.*, para algunas alusiones en un contexto diverso, P. Galison, "Descartes's Comparison: from the Invisible to Visible", en *Isis*, LXXV (1984), pp. 311-326, y C. Giuntini, "L'animale che arrossisce. L'espressione delle emozioni

Hay además pasiones desde luego prenatales que son experimentadas confusamente por el feto humano en inmediata relación con la pura disposición corpórea. En un cuadrilátero de pasiones fundamentales que marcan al individuo desde su vida intrauterina, la primera pasión cronológicamente experimentada debe ser para Descartes no la maravilla, sino la alegría. En la Carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, ofrece a su hipótesis una explicación metafísica, escasamente sostenible y en cierta medida 'pelagiana'. Acentuando los elementos positivos de la existencia del hombre desde sus comienzos con menoscabo de los trágicos, él considera no admisible "que el alma haya sido puesta en el cuerpo sólo cuando éste estaba bien preparado, y esta buena disposición del cuerpo da naturalmente alegría" *(cfr. Op.*, IV, 208). Para las otras tres pasiones (amor, tristeza y odio) el filósofo recurre en cambio a un esquema escuetamente fisiológico. En efecto, si "la materia de nuestro cuerpo se desliza sin parar como el agua de un río y requiere siempre de la afluencia de nueva materia al lugar de aquella que fluye", para estar bien dispuesto el cuerpo debe recibir alimento apropiado: por lo cual cuando se une "voluntariamente" a esta nueva materia, experimenta amor por ella; cuando el alimento es insuficiente o falta, siente tristeza; cuando es inapropiado siente odio. El destino de las pasiones está ya en parte prefigurado antes del nacimiento. La constitución física del feto y de la madre, el nutrimento transmitido, el estado de salud influyen sobre la trama fundamental de las futuras pasiones.

da Descartes a Darwin", en *Intersezioni*, X (1990), pp. 62-63. Contra todo reduccionismo, Guéroult insiste justamente sobre el doble registro, fisiológico y sicológico, de las pasiones *(cfr.* M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., París, 1975, vol. II, p. 40), pero descuida quizá la naturaleza de su solidaridad con el cuerpo, con el cual hay sin duda comunicación, de tal manera que esto que en el alma es pasión en el cuerpo es acción. Ya en el feto, por lo demás, se inicia la interacción entre el cuerpo y el alma del hombre, en cuanto la carencia de alimentación incide en la futura actitud del individuo; *cfr.* Descartes, *Primae Cogitationes circa Generationem Animalium* (1630), en *AT*, XI, 505-537. Como Descartes escribe a Newcastle el 23 de noviembre de 1646, los animales, sin embargo —al ser máquinas—, no poseen pasiones *(cfr. AT.*, IV, 573-576, y, para un encuadramiento histórico, P. Dibon, *Le problème de l'âme des bêtes chez Descartes et ses premier disciples hollandais* [1954], ahora en *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, *op. cit.*, pp. 662*ss.)*. Por lo demás, añade, escribiendo a Henry Moore el 5 de febrero de 1649, el más grande prejuicio que hemos conservado desde la infancia es creer que los animales piensan *(cfr. AT*, V, 276-277). Separando la vida del alma, Descartes se aleja decididamente de la tradición, que hacía en cambio del alma un principio vital externo al cuerpo *(cfr.* Plat., *Phaedo*, 105 C-D; *Tim.*, 69A-70 A, y Arist., *De an.*, II, 412a-b). Negando el alma a los animales, él trata de explicar el cuerpo a través del cuerpo, según un modelo médico que hace del calor que quema en el corazón como un "fuego sin luz" —semejante al heno o al vino que fermentan— "el principio de la vida" *(cfr.*, por ejemplo, *PA*, art. 107, y, en general, A. Bitpol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, *op. cit.*, *passim*, que insiste también en la aceptación cartesiana, desde 1632, del modelo de Harvey de la circulación sanguínea expuesto en el *Exercitatio de motu cordis et sanguinis in animalibus*, *op. cit.*, que sustituye la anterior y acreditada idea del corazón como órgano que, como el Nilo, procede a la irrigación de los tejidos dejando ahí su limo nutritivo).

La respuesta a las razones por las cuales no se dan pasiones del cuerpo además de las del alma (porque aquello que "en ella es pasión es en general acción en el cuerpo": *PA*, art. 2) no incide directamente sobre el rol hegemónico atribuido por Descartes a la voluntad. Queda, sin embargo, el hecho de que el punto de vista "somatosíquico", de la interferencia recíproca de cuerpo y alma, aparece menos digno de consideración que la derivación de las pasiones del cuerpo, justificable mediante la dependencia de los "espíritus animales".[94] ¿Qué significa, en efecto, afirmar que las pasiones del alma son "alimentadas y reforzadas por algún movimiento de los espíritus", o que los actos voluntarios están absolutamente en poder del alma y "no pueden ser modificados por el cuerpo sino indirectamente"? (*PA*, arts. 27 y 41). En este sentido no resulta convincente del todo la por otra parte aguda equiparación hecha por Rorty entre las pasiones en Descartes y la "carne" en Pablo.[95]

Si la referencia a la idea paulina de la "carne" no logra situar la especificidad de la posición cartesiana, una más notable visión de ella puede en cambio surgir de la comparación con Hobbes. En el monismo materialista del filósofo inglés, las pasiones son todas pasiones del cuerpo, atribuibles a alteraciones originadas en el cerebro por imágenes y

[94] *Cfr.*, para algunos apuntes, M. di Marco, "Spiriti animali e meccanicismo fisiologico in Descartes", en *Physis*, XIII, 1971, pp. 21-70; G. Canziani, *Filosofia e scienza della morale in Cartesio*, *op. cit.*; B. de Giovanni, "*Corpo* e *ragione* in Spinoza e Vico", en B. de Giovanni, R. Esposito y P. Zarone, *Divenire della ragione moderna*, Nápoles, 1981, p. 130 (para la intervención de la razón sobre las pasiones como sistema de reducción de los elementos de perturbación); F. Azouvi, "Le rôle du corps chez Descartes", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXXIII (1978), pp. 1-23, y B. Williams, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth, 1978, pp. 290-291 (que considera la glándula pineal impulsión 'sicocinética'). Sobre el intento cartesiano de unificar medicina y moral, *cfr.* T. S. Hall, "Descartes' Physiological Method", en *Journal of the History of Biology*, III (1970), pp. 53-79; G. A. Lindeboom, *Descartes and Medicine*, Amsterdam, 1978, y R. B. Carter, *Descartes Medical Philosophy. The Organic Solution to the Mind-Body Problem*, Baltimore y Londres, 1983. Hay que tener presente, en tal contexto, tanto el interés casi exclusivo que Descartes ha nutrido por la propia salud (*cfr.* Carta a Newcastle de octubre de 1645, en *AT*, IV, 329: *La conservation de la santé a été en tout temps le principal but de mes études)*, como el hecho de que su voluntad de ser el médico de sí mismo lleva a considerar el *Tratado* también como una medicina de las pasiones.

[95] *Cfr.* R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979, trad. it.: *La filosofia e lo specchio della natura*, Milán, 1986, p. 47:

> El mismo Descartes buscó siempre aferrarse a las distinciones clásicas de Platón y de la escolástica, mientras con la otra mano las estaba destruyendo. Y así lo vemos, bajo el ataque de Hobbes, recurrir a la glándula pineal para reintroducir la distinción entre alma sensible e intelectual y de nuevo utilizarla para recrear la clásica asociación paulina entre las pasiones y la carne en *Las pasiones del alma*.

Curiosa, pero no desprovista de verdad (en un contexto diverso), resulta la comparación de Alain (E. A. Chartier) referida a Descartes: *Spinoza est l'Aristote de notre Platon* (Alain, *Spinoza* [1949], París, 1986, p. 152). Insiste quizá demasiado sobre la dimensión de la interioridad en el nacimiento del Sí en Descartes Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, EUA, 1989, pp. 143*ss*.

transmitidas luego al corazón, a la sangre y a los espíritus vitales: dependen, pues, de fantasmas del bien y del mal provocados por los objetos que se conocen (*cfr. DH*, XII, 1*ss.)*. De manera diametralmente opuesta a la de Descartes, ellas son sin embargo absolutamente incontrolables, en cuanto coinciden con la voluntad misma (ésta, en efecto, no es otra cosa que el último apetito o el último temor, causado por la búsqueda del placer o por la fuga del dolor). Su energía proviene de los pequeños movimientos del esfuerzo interno (*conatus o endeavor)* que conducen en todo instante a la deliberación tomada bajo el signo de la necesidad, esto es, al más claro repudio del libre albedrío.[96] A las objeciones de los defensores del libre albedrío, según las cuales en tal caso la educación o los consejos no servirían para nada, Hobbes replica afirmando que ellos contribuyen a crear precedentes y modelos que se vuelven de hecho motivos del obrar (*cfr. Quaest.*, 261*ss.)*. Cualquier pretensión de un autocontrol perfecto sobre las pasiones es por consiguiente contradictoria, aunque sea posible servirse mejor de la necesidad multiplicando los motivos (causas eficientes y no finales) del obrar y orientando el obrar mismo preventivamente a través del conjunto de conjeturas basadas en la experiencia, *expectatio rerum similium iis rebus quas jam experti sumus*.[97] El conflicto no tiene lugar entre pasiones y razón, sino, por un lado, entre medios adecuados y medios inadecuados de autoconservación, y por el otro, entre exigencias individuales y obediencia a leyes sancionadas por una autoridad. Lo que interesa a Hobbes es sustraer el estudio de las pasiones de los tradicionales esquemas retóricos de clasificación o de reglamentación individual para llegar a calcularlas y a disciplinarlas públicamente (el autocontrol, si no incide sobre las relaciones políticas, es una cuestión meramente privada). Una vez puestas las pasiones —al igual que Espinosa, pero con opuestas consecuencias— en relación con las causas externas, la moral asume "la dimensión del medio y no del fin". El instrumento para la realización de los propios deseos se convierte de esta manera en el Estado.[98] En Hobbes, el "así quiero, así mando" del soberano ocupa por lo menos una parte de aquel espacio que en Descartes correspondía de cualquier manera a la voluntad del individuo.

Si para Descartes los cuerpos no son sino máquinas, entonces las pasiones del alma presuponen como soporte físico "una especie de motor a explosión", representado por el corazón, que se llena y se vacía alterna-

[96] *Cfr.* Hobbes, *El.*, 96; y *De corp.*, III, 15 (p. 177).
[97] *Cfr.* Hobbes, *De corp.*, I, 2 (p. 3), y, sobre este aspecto de la experiencia en relación con la "prudencia" (aspecto carente de valor político), *cfr.* G. Rossini, *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, Bolonia, 1988.
[98] *Cfr.* C. A. Viano, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica della fisolofia di Hobbes*, *op. cit.*, pp. 379*ss.*

tivamente de sangre, o —si se quiere— una especie de sistema neumático de transmisión de los afectos, análogo a aquel que en la Alejandría helenista movía los autómatas de Ctesibio y de Herón o que, en la edad de Descartes, servía como impulsor para las águilas de metal que los artesanos de Nuremberg lograban hacer volar en ocasión de la visita de los emperadores.[99] Desde este punto de vista, las pasiones (cuyo conocimiento es esencial para la determinación del sumo bien; *cfr.* la carta a Chanut del 20 de noviembre de 1647, en *Op.*, IV, p. 234) forman un campo de fuerzas opaco, del que es difícil darse cuenta a causa de su proximidad a la misteriosa juntura entre *res cogitans* y *res extensa.* Por consiguiente, vuelven a entrar "en aquellas percepciones que el estrecho vínculo entre alma y cuerpo hace confusas y oscuras" *(PA*, art. 28). Por consiguiente, toda *maîtrise* es, al mismo tiempo, una toma de distancia y un paso de los automatismos movidos por fuerzas espontáneas y repetitivas a un sistema interno de autorregulación consciente capaz de minimizar los efectos de los movimientos no queridos. El joven Descartes (tan lleno de interés por los autómatas que diseñó varios y construyó uno en forma de acróbata) no quiere que los hombres se reduzcan a simples mecanismos "movidos sólo por medio de resortes", como aquellas figuras que observa después desde la ventana, embozadas en largos mantos y cubiertas por sombreros de ala ancha, y que, ejercitando la duda metódica, imagina como espectros o autómatas.[100]

Además de presentarse notoriamente en paralelo con el pensamiento, la extensión goza en cambio en Espinosa de la característica de ser compuesta, en los cuerpos vivientes de cada individuo, por una pluralidad de individuos, parte y todo al mismo tiempo.[101] Las relaciones recíprocas de los elementos que forman tal multiplicidad no son por ello reductibles al modelo de la máquina neumática y se asemejan a lo sumo a aquel pulular de organismos que los microscopistas ya veían en una

[99] Para algunos aspectos de estos temas, *cfr.* A. G. Drachmann, *Ktesibios, Philon, and Heron. A Study in Ancient Pneumatics*, Copenhague, 1948; A. Chapuis y E. Droz, *Les automates. Figures artificielles d'hommes et d'animaux. Histoire et tecnique*, Neuchatel, 1949; J. Prasteau, *Les automates*, París, 1968; F. Krafft, *Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik*, Wiesbaden, 1970; H. Weiss-Stauffacher, *Automates et instruments de musique mécaniques*, Friburgo, 1974; J.-C. Beaune, *L'automate et ses mobiles*, París, 1980 (sobre Descartes, pp. 174*ss.*); O. Mayr, *Authority, Liberty, and Automatic Machinery in Early Modern Europe*, Baltimore, 1986, trad. it.: *La bilancia e l'orologio. Libertà e autorità nel pensiero politico dell'Europa moderna*, Bolonia, 1988, pp. 111*ss.*; y M. Losano, *Storie di automi*, Turín, 1991.

[100] *M*. 30, y *cfr.* también J. Baltrušaitis, "Descartes: les automates et le doute", en *Anamorphoses et perspectives curieuses*, París, 1955, pp. 33-43.

[101] Sobre esta concepción, que no resulta evidente en S. Zac (*L'idée de la vie chez Spinoza, op. cit.*), *cfr.* P. Siwek, *L'âme et le corps d'après Spinoza (la psychologie spinoziste)*, París, 1930, pp. 36*ss.*, y V. I. Peña García, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología Spinozista, op. cit.*, pp. 124*ss.*

gota de agua y que llevará más tarde a Leibniz a una *mise en abîme* de cada fragmento de materia.[102]

La caja de resonancia del cuerpo

A Descartes le resulta del todo extraña la idea de una energía del cuerpo que pueda progresivamente ir acompañada de un crecimiento de las funciones del alma y ser simplemente aspecto externo. Afirma así que la voluntad no conoce el poder de los deseos que es capaz de movilizar y de controlar, permaneciendo por ello a menudo débil e indecisa. Espinosa sostiene en cambio, significativamente, que nadie conoce todavía las inexploradas posibilidades del cuerpo (*cfr. E*, III, prop. II, schol.), mientras la experiencia atestigua la extrema desproporción entre el empleo grande de la fuerza de voluntad suministrada por los estoicos y por Descartes y la exigua medida de los resultados obtenidos.

Cuando, en *La voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer dirige a Espinosa la acusación de no haber sabido construir un sistema coherente como el suyo (*cfr. WiN*, 210-211), la relación entre las inexploradas posibilidades espinosianas del cuerpo y la ilimitada extensión cartesiana de la voluntad queda drásticamente trastornada. Respecto a Espinosa, se desvanece todo paralelismo entre pensamiento y extensión, mente y cuerpo, y se destruye el primado del *amor Dei intellectualis*, como más alto grado de conocimiento. A sustituirlos está llamada la oscura raíz de la voluntad de vivir, de la que como producto secundario se levanta luego el conocimiento: "El conocimiento es por así decirlo la caja de resonancia de la voluntad y el sonido que de ahí surge es la conciencia" (*ibid.*, 112, y *cfr.* 28, 62). Respecto a Descartes, la voluntad de vivir —el *Wille* distinto del "presunto *liber arbitrium indifferentiae*" y del particular acto de voluntad ligado a "representaciones" o *Willkür* (*cfr. ibid.*, 55, 53)—, perdiendo la conciencia como su rasgo característico, no se distingue ya de los impulsos ciegos del *epithymetikon* clásico y de los deseos que animan no sólo a los animales, sino también a las plantas (cuando crecen y buscan la luz; *cfr. ibid.*, 122 y 110) y la materia 'inanimada', como los cristales en lucha entre sí al disputarse el espacio (*cfr. W*, párr. 27, pp. 211-212). Cuando el cuerpo se vuelve una objetivación de la voluntad de vivir y el conocimiento una derivación suya —en términos nietzscheanos, cuando la "pequeña razón" se hace surgir de la "grande razón"—, entonces ningu-

[102] Ella se vuelve así reconocible como "un jardín lleno de plantas o como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de una planta, cada miembro de un animal, cada gota de sus humores es todavía un semejante jardín, un semejante estanque" (Leibniz, *Monadologia*, párr. 67).

na glándula pineal y ningún paralelismo son ya necesarios, puesto que, para parafraser a Agustín, tal *Wille* es la cruel divinidad, desgarrada en sí misma, que está más dentro de todo ser de cuanto cada uno lo está de sí mismo. Voluntad y razón, las dos grandes áreas en cuya conquista y colonización el pensamiento europeo ha insistido por milenios, han sido degradadas. Un nuevo Dios, no completamente extraño y desconocido, porque es posible desde siempre sentirlo agitarse en nosotros en las funciones orgánicas, en los impulsos, en los actos de albedrío y en el pensamiento, escandaliza, a decir de Schopenhauer, como una paradoja

> sólo en este ángulo noroccidental del continente antiguo, y luego precisamente aquí, en los países protestantes; en cambio, en toda la vasta Asia, dondequiera que el detestable Islam no ha expulsado todavía con el hierro y con el fuego las antiguas y profundas religiones de la humanidad, debería más bien temer la imputación de cosa banal *[WiN*, 215].

Tercera Parte

GRAMÁTICA DEL AMOR

XX. TRANSICIONES

Como las olas del mar

En Espinosa, las pasiones someten a los hombres a fluctuaciones del ánimo, impidiéndoles un conocimiento adecuado de las causas y exponiéndolos a incesantes conflictos: "Nosotros somos agitados de muchas maneras por causas externas, y [...] como las olas del mar movidas por vientos contrarios, somos agitados acá y allá, ignaros de nuestro éxito y de nuestro destino" (*E*, III, prop. LIX, schol.). El pensamiento es indeciso, no encuentra el camino de salida y se halla turbado, en el sentido en que Epicteto compara las imágenes mentales a un rayo de luz que cae sobre una palangana llena de agua: cuanto más ésta se mueve tanto más incomprensibles ellas resultan al alma, aun permaneciendo el rayo inmóvil (*cfr. D*, III, 3, 20-22).[1] Desde el punto de vista de los afectos, la fluctuación del ánimo es análogo de la duda.[2]

Según una idea tradicional, quien se encuentra sometido a estas oscilaciones está siempre expuesto a riesgos mortales: "Puesto que es más insidiosa la tempestad que impide volver al puerto que aquella que no permite la navegación, así son más graves las tempestades del alma, en cuanto no permiten al hombre amainar las velas de la razón, cuando está trastornada, e interrumpir su curso".[3] Las fluctuaciones del ánimo nacen de nuestro ser dominadas por las cosas de la fortuna, "esto es, que no están en nuestro poder" y que por ello nos hacen sentir inermes y pasivos.[4] O, lo que es lo mismo, son movidas por "causas que, aunque actúan según leyes ciertas y fijas [...] sin embargo son desconocidas para nosotros y extrañas a nuestra naturaleza y a nuestra potencia" (*Ep.*, XXXVII, 185-186). Desde este punto de vista, la mayoría de los hombres son impotentes frente a la fortuna (ya que "la impotencia consiste sólo en el hecho de que el hombre se hace guiar por las cosas que están fuera de él": *E*, IV, prop. XXXVII, schol. I). Las personas sabias son en cambio —como los epicúreos— aquellas que se esfuerzan por realizar el paso *a*

[1] *Cfr.*, para este aspecto —además de *E*, III, affect. def., XLII, expl.—, también Descartes, *PA*, art. 166.

[2] *Cfr. E*, III, prop. XVII, schol.: "Este estado de la mente que nace de afectos contrarios se llama fluctuación del ánimo, la cual por ello es respecto al afecto aquello que la duda es respecto a la imaginación".

[3] Plut., *An. an corp.*, 501 D.

[4] *E*, II, prop. XLIX, schol., y *cfr.* IV prop. XXXVII, schol. I.

malis ad bona (Cic., *Tusc.*, III, 16, 35; 31, 76) o —como las abejas de Plutarco— aquellas que saben aprovecharse tan bien de las circunstancias más desfavorables, "que extraen la miel del tomillo, la más agria y delgada de las plantas" (Plut., *De tranq.*, 467 C). O, finalmente, aquellas que comparten el carácter de Horacio en el *Hamlet:*

> Porque tú has sido semejante a uno que, aun padeciéndolo todo, no sufre nada, y ha recibido bien, con el mismo agradecimiento, juntamente los reveses y los premios que la suerte le ha deparado. Y dichosos son en verdad aquellos cuyos impulsos y cuyo juicio se presentan de tal manera combinados que en nada se asemejan a un caramillo sobre el que los dedos de la Fortuna pueden tocar por el punto que le plazca.[5]

La solución espinosiana —exclusivamente bajo este punto de vista— es de naturaleza clásica, sintetizada en la frase de Aristóteles, según el cual "donde se hacen mayormente presentes razón *(nous)* e intelecto *(logos)*, existe un mínimo de fortuna *(tyche)*, y donde hay un máximo de fortuna hay un mínimo de razón" *(Eth. Eud.*, II, 8, 1207a).

La mente, y con ella el cuerpo, en Espinosa no se hallan sostenidos por algún sustrato, por alguna sustancia inmóvil y monolítica. El hombre es, si acaso, un compuesto inestable sometido a la influencia de innumerables causas, conocidas de manera adecuada sólo en medida reducida. Por eso su naturaleza es la mutación continua, fluctuación y transición de un estado de menor a uno de mayor perfección o viceversa. Sólo el sabio es capaz, dentro de límites restringidos, de ser constante, de alcanzar la senequiana *constantia sapientis*, precisamente porque, habiendo conocido la máxima expansión de la potencia de existir, se aferra a aquello que es de anhelarse en sumo grado.

Para todos, pero en particular para las multitudes, no es de proponerse la abolición de tales turbaciones y fluctuaciones, porque es débil en ellas el *conatus* de los individuos que las conforman. El pueblo oscilará, pues, de manera pendular e ininterrumpida en direcciones opuestas —de la esperanza al temor y de nuevo a la esperanza— sobre la base de "causas externas", de expectativas inconsistentes y de lábiles indicios. El decurso de la oscilación sólo podrá reducirse en sintonía con la consolidación de la seguridad en la existencia colectiva. Mas precisamente porque tal meta no es menos difícil que la vía ardua de la sabiduría y las recaídas en la inseguridad generalmente no se excluyen, las masas aparecen sometidas a una inquietud frecuente, por hallarse privadas de los medios y de las oportunidades para romper el *double bind*

[5] W. Shakespeare, *Hamlet*, acto III, escena II, trad. it. en *Opere complete*, *op. cit.*, vol. III, p. 744.

de miedo y esperanza. Bajo el perfil estrictamente político, su completa y definitiva sujeción resulta, por consiguiente, quimérica en cualquier régimen. Ellas permanecen indómitas, virtualmente; peligrosas, siempre. Quizá proclives a la obediencia más pasiva —resultado de enormes presiones políticas y religiosas— son luego capaces, en los momentos de crisis, cuando van a la búsqueda de *nova ac insolita*, de ser atraídas por la *rerum novarum cupiditas*, que no es sólo tendencia hacia lo desconocido, sino rebelión y conflicto: "Precisamente porque el vulgo no se sustrae nunca de su estado de miseria, precisamente por esto jamás está por largo tiempo en calma, y nada ama más que aquello que es nuevo y que todavía no lo ha defraudado; inconstancia que fue ya causa de innumerables agitaciones y de guerras atroces" (*TTP*, praef. 3).

En cuanto, respectivamente, *inconstans tristitia* e *inconstans laetitia*, miedo y esperanza son rechazados por Espinosa como estériles o dañinos. Obstáculos difíciles de superar en vista de la *transitio* a un grado mayor de perfección y de existencia, pasiones caracterizadas por la máxima variabilidad de las *fluctuationes*, por la inestabilidad, por la constante inconstancia, ellos se hallan en las antípodas de la *firmitas*, la cual constituye la prerrogativa de hombres valerosos y sabios, que no son guiados ni por el miedo que "nace de impotencia de ánimo" (*E*, IV, app. XVI), ni por la temeridad que surge a menudo de la inseguridad, de la avidez o del deseo de autodestrucción. En efecto, tales hombres no tienen necesidad de una *caeca audacia* para demostrarse a sí mismos o a los demás que valen algo, para cultivar la esperanza de premios o riquezas. Intensificando la razón y racionalizando la intensidad de la *vis existendi*, ellos son capaces de valorar por sí el significado de su obrar, de estar satisfechos de la propia actividad o 'virtud' e incluso dispuestos a morir por una causa digna, siempre que estén satisfechos del sentido de la propia vida. Sin embargo —precisamente por estar enlazada a la *transitio* sólo es posible en la dimensión del progresar— la constancia espinosiana no tiene nada ni de la inmovilidad marmórea del sabio estoico, que se anestesia frente a los afectos, ni de la autolimitación del epicúreo, que renuncia conscientemente a la expansión de la propia potencia de existir.

El *homo patiens* de la imaginación o del martirologio cristiano y el sufrimiento como virtud son resueltamente rechazados por Espinosa, paralelamente al ideal del *vir heroicus*, siempre en lucha consigo mismo y con los demás. La *transitio* ascendente conduce a la sabiduría, pero ésta no es el resultado de simples actos de la voluntad o de reflexión. Por consiguiente, no se alcanza en Espinosa ni a través de una atenuación de las oscilaciones del péndulo de las pasiones (que lleve a una progresiva inmovilidad tendencial, a la *apatheia)*, ni a través de una *metropatheia* de origen platónico o aristotélico (esto es, un equilibrio mesurado suyo

o bien atemperada combinación, un balance y contrapeso), ni, finalmente, a través de su sumisión a una fuente de energía centralizada, análoga a la cuerda del reloj. El modelo espinosiano de la *transitio* no se ejemplifica sobre los péndulos o sobre los tradicionales emblemas de la balanza o del reloj.[6] Su paradigma es la metamorfosis de las pasiones en afectos,[7] el reforzarse de un *conatus* capaz de vencer las resistencias, porque está satisfecho de las metas cada vez logradas.

Las fluctuaciones del ánimo son análogas al arrepentimiento, tristeza acompañada con la idea de una causa interna. Él "no es una virtud, esto es, no proviene de la razón" *(E,* IV, prop. LIII). Quien se arrepiente es dos veces miserable e impotente. Espinosa, sometido a *herem*, a la excomunión, por parte de la comunidad hebrea de Amsterdam, a pesar de que debe de haber sufrido agudamente por este destierro, no parece haber intentado jamás —ni en éste ni en otros casos— reconsiderar en otra luz opciones realizadas de acuerdo con convicciones razonadas. Sin embargo, no es necesario creer que la alternativa a las fluctuaciones del ánimo sea una rígida (o hasta obtusa) fijeza y fidelidad a las opiniones y a los valores éticos ya profesados, o bien al pasado como tal. De manera diversa de los estoicos griegos, él no es un partidario del *hegemonikon*, que, como un pulpo o una araña en el centro de la tela, controla todos los movimientos del ánimo y del cuerpo. Y no es Séneca, que aconseja a los sabios la *constantia* en el "querer o no querer las mismas cosas".[8] En verdad —senequianamente— combate el *sibi displicere*, el descontento de sí que se encuentra en muchos hombres: "Él nace por la falta de equilibrio del ánimo, de pasiones titubeantes o insatisfechas, porque éstos no osan realizar aquello que desean o no lo consiguen y se agotan en esperar. Son siempre inestables y volubles, como es inevitable que suceda a quien tambalea" *(De tranq. an.*, 2, 7). Tratan —también a través de acciones deshonestas— de lograr en vano sus objetivos:

> Entonces se arrepienten de aquello que han hecho y del miedo de recaer y en ellos se insinúa insensiblemente la agitación estéril de un ánimo que no

[6] No es improbable que —además de las fuentes clásicas— la idea espinosiana de la *fluctuatio* haya sido enriquecida por el modelo, para él familiar, de la oscilación del péndulo en la interpretación dada por Christiaan Huygens en el *Horologium oscillatorium*, ahora en *Opera*, La Haya, 1892-1954. Sobre este problema —pero sin relación con las oscilaciones del ánimo—, *cfr.* D. Parrochia, "Physique pendulaire et modèles de l'ordre dans l'Éthique de Spinoza", en *Cahiers Spinoza*, V (1984-1985), pp. 71-92.

[7] No hay en él, sin embargo, alguna transustanciación de tipo religioso, ni alguna magia alquímica, ni siquiera aquella filosófica "varilla de Hermes", que Epicteto utilizaba para transformar estoicamente todo en "oro moral", todo mal en bien: "Trae cualquier cosa y yo te la convertiré en un bien [...] Cualquier cosa que tú me des, la haré un objeto alegre y feliz, venerable y envidiable" (Epict., *D*, II, 20, 12 y 15).

[8] *Ep.*, CIX, 16, y *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 206-207.

> encuentra salida, en cuanto ellos no son capaces ni de mandar ni de obedecer a sus pasiones, junto a la excitación de una vida que no logra desarrollarse y a la frustración de un ánimo entorpecido entre las desilusiones [...] Las pasiones, encerradas en un espacio angosto sin salida, solas se estrangulan. Recaban la languidez y el abatimiento y las mil fluctuaciones de una mente incierta, que se mantiene suspendida por las esperanzas puestas en marcha y entristecida por las penas [*ibid.*, 2, 10].

Para vencer esta forma de inercia y de pasividad no es necesario dedicarse con el máximo empeño a la acción como fin en sí misma, que puede también ser un modo de olvidar las dificultades.

De las fluctuaciones a las transiciones

Salir del ámbito de la imaginación y del conocimiento racional quiere decir llegar a la *scientia intuitiva*, a una especificidad que no sacrifica nada al universal y a una universalidad que no sólo no anula el particular, sino lo acoge en su especificidad. Además, no sólo no deprime la imaginación, sino desarrolla su aspecto de *potentia*. En efecto, significa transformar las fluctuaciones en transiciones (*cfr. E*, IV, prop. XI, schol.), en pasajes de una menor a una mayor perfección o potencia de existir. Se podría completar el principio clásico *quod nunc ratio est, impetus ante fuit* con un *quod nunc scientia intuitiva est, ratio ante fuit*, en el sentido de una progresión que, sin cancelar la génesis, conserva la autonomía de cada nivel.

Espinosa (en esto parcialmente ligado a la tradición platónica y neoplatónica, del *Simposio* y del *Fedro* hasta los *Diálogos de amor* de León Hebreo)[9] no pretende reducir el peso de los afectos, apagar la energía, sino sólo mantener bajo control el poder de la *tristitia*, de aquello que induce a los hombres a deprimir la tendencia hacia lo mejor, hacia una mayor potencia de existir: parafraseando a Nietzsche, el *Wille zum Besten*.[10]

[9] Sobre la relación con León Hebreo —ya individuado por I. E. Solmi en *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo. Studio su una fonte dimenticata dello spinozismo*, Modena, 1903, y por C. Gebhardt en el ensayo "Spinoza und Platonismus", en *Chronicon Spinozanum*, I (1921), pp. 178-234—, *cfr.*, entre los análisis más recientes, Th. C. Mark, *Spinoza's Theory of Truth*, Nueva York y Londres, 1972, pp. 123*ss*. Sobre León Hebreo y su difusión, *cfr.* C. Dionisotti, "Appunti su Leone Ebreo", en *Italia medioevale e umanistica*, II (1959), pp. 407-428; J. Ch. Nelson, *Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's Eroici Furori*, Nueva York y Londres, 1958; T. A. Perry, *Erotic Spirituality. The Integrative Tradition from Leone Ebreo to John Donne*, Alabama U. P., 1980; A. M. Lesley, "The Place of the Dialoghi d'amore in Contemporary Jewish Thought", en varios autores, *Ficino and the Renaissance Neoplatonism*, al cuidado de K. Eisenbichler y O. Zorzi Pugliese, Ottawa, 1986, pp. 69-86.

[10] De manera diversa al mismo Nietzsche, que —en la *Genealogía de la moral* y en *Más allá del bien y del mal*— ve en el ascetismo y en la represión de los instintos un grado de

Frente al intercambio racional de equivalentes entre los hombres (medida por medida) o al querer dar sin recibir —actitud típica del magnánimo aristotélico, que subraya así la propia superioridad respecto a los demás— prevalece en Espinosa un propio *ordo amoris*, el darse gozoso del sabio no sólo al *nos*, a los otros hombres, sino también a la naturaleza entera, en un crecimiento de su intelecto y de sus afectos (el comprender no es en Espinosa, como en la moderna hermenéutica, una pura modificación de perspectiva intelectual, sino, indisolublemente, una capacidad de transformarse a sí mismos y al mundo gozando sin violar las leyes de la necesidad).[11] El concepto de fuerza se conjuga aquí con el de forma: en la *transitio* hacia una mayor perfección (o "hacia lo mejor", según la expresión de la *KV*, I, 5) cada uno se plasma a sí mismo mediante un *learning* intelectual y afectivo que sigue un modelo de desequilibrio coherente y constante en su progresar. El "decir sí a la vida" es para Espinosa alegría (no combatida por una razón ceñuda y envidiosa) que se alimenta de toda la energía de las pasiones transformadas en afectos positivos y que vuelve el *amor intellectualis* semejante a una orquestación armónica de racionalidad y de afectos, según la medida (*Takt* o 'tacto') establecida cada vez —en cada uno y respecto a las "cosas particulares"— por la potencia de su actual *conatus*.

Para sacudir la pasividad y no dejar que los hombres se mortifiquen en las privaciones, él utiliza la energía ascensional de afectos como la *laetitia* y el *amor*, ya no frenados —como en la tradición teológica agustiniana, luterana o jansenita— por la necesidad de obtener la ayuda extraordinaria de la gracia divina para vencer el peso enorme del pecado original o de la insuperabilidad del mal únicamente con los medios humanos. La "virtud" no es más, para Espinosa, privación, represión, autocensura, sino más bien *fortitudo* y *gaudium* (el cual es para él gozo por una cosa pasada acaecida más allá de nuestras esperanzas: *praeter spem; cfr. E*, III def. XVI). Mediante la *transitio* a una mayor perfección intramundana —que sin embargo no goza de algún privilegio ético respecto a la totalidad de la naturaleza— la lucha paulina y agustiniana entre ley y pecado, entre espíritu y carne, viene abolida sin recurrir al ascetismo o a la intervención de potencias sobrenaturales. Las tensiones se sueltan gracias al amor intelectual, que —en lugar de bloquearlas y reprimirlas— deja desarrollar

desarrollo de la voluntad de potencia, tales prácticas lograrían en Espinosa el único resultado de rebajar el umbral de la perfección humana. Él, por lo demás, no habría seguramente aceptado una interpretación voluntarista de la propia idea de *vis existendi:* la potencia no se puede querer.

[11] Una posición, para ciertos versos, más cercana a la de Espinosa, se encuentra esbozada en Epicuro, según el cual el placer no depende del resultado, sino de la actividad: "Se acompaña al conocer: en efecto, no el placer después del comprender, sino el comprender y juntamente el gozar" (*Sent. Vat.*, XXVII).

las fuerzas naturales de la pasión y de la imaginación hasta que ellas encuentren caminos propios hacia su resolución en condiciones de existencia específicamente satisfactorias. Cuanto más la vida está llena de alegría y tiene menos necesidad de transfigurarse en el más allá, de invocar un orden divino para salvarse, agustinianamente, del "miedo de perderse" que la atormenta.

La *transitio* se mide por el *conatus*, por la cantidad continua de movimiento de incremento o decremento del impulso o de la *cupiditas* (esto es, del apetito consciente de sí). Ella no es, sin embargo, sólo ascendente (como parecen considerar algunos intérpretes que proyectan modelos nietzschianos). El *conatus* puede seguir también un recorrido descendente, cuando prevalezcan las pasiones ligadas a la *tristitia*, a la que cada uno está sometido por los golpes de la fortuna o por su pasiva docilidad. Sabio es aquel que, aunque con un 'diagrama' accidentado y discontinuo de las variaciones de la propia potencia de existir, logra en el conjunto mantener estable el alto nivel ya alcanzado o, por lo menos, perseverar en el curso ascendente.

Los afectos sufren una incesante transformación en dos direcciones: o hacia un incremento de la alegría y de la potencia de existir, de una *constans laetitia* (la alegría representa al mismo tiempo el paso y el trámite de este paso —*cfr. ibid.*, III, prop. XI, schol.—, no la felicidad lograda, la *beatitudo)*, o bien hacia un prevalecer de la *tristitia*. En efecto, "nosotros vivimos en continuo cambio y [...] según que cambiemos para mejor o para peor, nos llamamos felices o infelices" *(ibid.*, V, prop. XXXVIII, schol.). Por consiguiente, Espinosa no es aquel filósofo forzadamente optimista que la historiografía a menudo ha presentado. La mayoría de los hombres experimentan una existencia por debajo de las propias posibilidades abstractas, transcurren una vida fallida, deteriorada por el miedo y por la esperanza, envenenada por la superstición y por la atracción por la muerte. Para los individuos, a menudo, la seguridad no es sino una quimera y el *amor Dei intellectualis* un Dios desconocido. Comúnmente, las doctrinas éticas más difundidas se limitan a guiar hacia la melancólica extinción de nuestros deseos *(libidines)*, en vez de indicar el camino hacia la "beatitud", cuyo goce nos permite precisamente "reprimir nuestros deseos" exactamente porque estamos felices y satisfechos de nosotros mismos *(cfr. ibid.*, V, prop. XLII). La filosofía espinosiana no lleva luto. Faltándole la voluntad 'hegemónica' de los estoicos o aquella infinita de Descartes, resulta ausente también su correlato: la obediencia y la sumisión. Desde este punto de vista, las pasiones aparecen como afectos encallados, que nos hacen sufrir, en cuanto no podemos disponer libremente de su *vis* según un orden menos vinculante que el de la imaginación o bien en cuanto ellas nos per-

miten colocar con cuidado en formas de turbio conocimiento, que disminuyen el tono vital también cuando no se advierten inmediatamente, en ausencia de "causas" que hagan en aquel momento fluctuar la imaginación *(ibid.*, II, prop. XLIX, schol.).

Se revelan en esta perspectiva las afinidades secretas y las diferencias abismales respecto a Hobbes. También para Hobbes la felicidad humana es inquietud, transición con un mínimo de impedimentos hacia grados infinitos de relativa perfección: "La felicidad es un continuo progresar del deseo de un objeto a otro, no siendo el logro del primero sino el camino hacia aquel que viene después" *(L*, 93). No existe por tanto ni un fin último, ni un sumo bien, sino sólo un movimiento ininterrumpido, comparado a una "carrera" que "no tenga otra meta, ni otro premio, que el estar adelante" y en que "superar continuamente a aquellos de adelante, es felicidad. Y abandonar la pista es morir" *(El.*, 75, 76).[12] Durante toda la vida, esta carrera no tiene jamás término y se desarrolla siguiendo una especie de círculo: la razón, victoriosa sobre el miedo de los otros hombres como rivales, retorna al miedo como su última garantía y de ahí parte nuevamente. En Espinosa, aun en el cuadro de una felicidad sin metas fijas y definitivas, que sean establecidas por el completo contentamiento del sujeto, falta por completo en la idea de transición el elemento concurrencial y egoísta. La felicidad no consiste del todo en superar a los otros, sino, por el contrario, en seguir hacia adelante y llegar juntos, cuantos más sea posible, para una mayor satisfacción, porque la alegría del con-vencer y de la socialidad es potencialmente mayor que la de vencer por sí solos.

Scientia intuitiva

El conocimiento es *mentis potentia (ibid.*, V, prop. XX, schol.), metamorfosis de las ideas inadecuadas en ideas más adecuadas, producción de alegría, en cuanto levanta a cada uno de la opresión de un poder incomprensible: *Qui se, suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur (ibid.*, prop. XV, dem.). Comprender no significa por tanto sólo tener conciencia de la necesidad, resignarse, sino también incrementar la propia fuerza, dilatar el propio yo, sin cancelar la singularidad, en el *nos* de las comunidades humanas o en la conexión del universo.[13] Y ni siquiera

[12] Sobre esta imagen hobbesiana de la carrera, *cfr.* T. Magri, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Milán, 1982, pp. 97-98. Sobre la idea de ambición, *cfr.* K. Hammacher, "Ambition and Social engagement en Hobbes' and Spinoza's Political Thought", en varios autores, *Spinoza's Political and Theological Thought*, al cuidado de C. Deugd, Amsterdam-Oxford, 1983, pp. 127-136.

[13] Sobre el significado del *intelligere* en Espinosa, *cfr.*, para argumentaciones diferentes,

quiere decir conocer abstractamente, sin movilizar los afectos. Más bien, es necesario depurarlos de su dependencia de causas externas, separar lo imposible de lo posible, reducir por lo menos en parte las turbaciones del pensamiento. La transformación endógena de las pasiones en afectos activos no implica la pérdida de su acumulación de fuerza, de su *vis:* al contrario, ella se desarrolla y se sustrae a un movimiento disipativo, centrífugo, frenado y no polarizado hacia fines realmente alcanzables.

A los afectos no se les intelectualiza o sublima, sino simplemente se les priva de su opacidad. A través de una serie de operaciones de conocimiento adecuado que los ordena y concatena según una lógica diversa de aquella de la imaginación, ellos están en un primer momento separados "del pensamiento de su causa externa", y luego estabilizados —respecto a las fluctuaciones del ánimo— por la "mayor duración de las aficiones [disposiciones de ánimo afectuosas, pero menos intensas que el afecto] que se refieren a las cosas que conocemos claramente respecto a la duración de las aficiones que se refieren a las cosas que concebimos de manera confusa o mutilada" *(E,* V, prop. XX, schol.). Pasando del *ordo imaginationis* al *ordo rationis* y, finalmente, al *ordo amoris intellectualis,* se tiene un reforzamiento del vínculo de las ideas según medios internos que son, por un lado, más coherentes y lógicamente vinculantes, pero del otro siempre menos constrictivos, porque la necesidad se disloca del primado de las causas externas a la "libre necesidad" de su conocimiento. Y esto acontece según las dos modalidades que se implican recíprocamente del segundo y del tercer género de saber, pero que prevén, en la cumbre del proceso, una visión individualizante de las cosas dentro de un marco global. La ciencia intuitiva "procede, en efecto, de la idea adecuada del conocimiento formal de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas" *(E,* II, prop. XL, schol. II).

La victoria conseguida no representa la aniquilación de un adversario (de la imaginación o de la razón como tales), alcanzada mediante el terror y la esclavitud, sino la liberación de una parte de sí mismos, que —aun permaneciendo por muchos medios pasiva y a merced de las causas externas— puede así reunirse de nuevo más conscientemente al todo y, cooperando con él, aumentar la propia perfección mediante el conocimiento: "La potencia de la mente es definida sólo por el conocimiento, y en cambio su impotencia, o su pasión, se estima sólo con base en aquello por lo que las ideas se llaman inadecuadas" *(ibid.).*

G. Giannetto, *Spinoza e l'idea del comprendere*, Nápoles, 1980. Sobre el significado de la *Laetitia*, en cambio, *cfr.* S. Gagnebin, "Essai d'interprétation de l'idée de joie dans la philosphie de Spinoza", en *Studia philosophica*, XXI (1961), pp. 16-50; R. Misrahi, "Le système et la joie dans la philosophie de Spinoza", en *Giornale critico della filosofia italiana*, S. IV, LVI (1977), pp. 458-497; y P. Cristofolini, "Spinoza e la gioia", en varios autores, *Spinoza nel 350º anniversario della nascita, op. cit.*, pp. 197-204.

Por tanto, no vale para Espinosa el dicho del *Eclesiastés: Qui auget scientiam, auget et dolorem (Ecl,* 1,18). Se podría, si acaso, afirmar lo contrario: *Qui auget scientiam, auget et laetitiam* (y esto tanto más, cuanto mayor es el incremento del saber que culmina en la *scientia intuitiva:* se sabe porque se ama, se ama porque se sabe). En el filósofo holandés no falta ciertamente un profundo conocimiento del dolor, pero resulta totalmente ausente toda apología y conversión de ello en positividad moral, en compasión como virtud.

La *scientia intuitiva* (sobre la cual *cfr. E,* II, prop. XL, schol.) difiere de los dos primeros grados de conocimiento, basados en la imaginación y en la razón, porque retorna hacia el reconocimiento de la esencia particular de las cosas, que las nociones comunes de la razón hacen quizá perder de vista (cuando se intercambian entidades abstractas, como la mente y la voluntad, por esencias). En cuanto *amor,* ella no se dirige al todo o al general en sí, sino a las *res singulares,* a las cosas particulares (entendidas en sentido no puramente numérico) en su concreta y visible articulación respecto al todo.[14] En este sentido, no resulta verdadera la teoría según la cual *individuum est ineffabile.* A través de esta forma de conocimiento se alcanza precisamente el grado máximo de 'efabilidad': se puede hablar de una cosa en el modo más articulado precisamente porque se la ama singularmente, se la acepta con alegría por como es en el cuadro de la necesidad universal que se especifica y se focaliza individualmente en todo ser.

Al considerar todos los cuerpos y todas las estructuras de la mente, en cuanto compuestos, dentro del concepto de orden —como paralelismo de *ordo rerum* y *ordo idearum*—, Espinosa evita tanto la diseminación casual como el holismo compacto. Este orden es, en efecto, inescindiblemente, organización de la multiplicidad en el uno y despliegue de la unidad en el múltiple. Su *ordo amoris,* esto es, el *amor Dei intellectualis,* permite conocer no sólo *entia metaphysica, sive universalia,* abstracciones como "intelecto" o "voluntad", sino ideas singulares y actos singu-

[14] Sobre el concepto de "ciencia intuitiva", *cfr.* las interpretaciones, de las que me separo, de M. Guéroult, *Spinoza. L'âme (Éthique, 2), op. cit.,* pp. 416*ss.*; W. Röd, "Spinozas Idee der Scientia Intuitiva und die spinozistische Wissenschaftskonzeption", en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XXXI (1977), pp. 497-510, y S. Carr, "Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge", en *Philosophical Review,* LXXXVII (1978), pp. 241-252. H. G. Hubbeling, en "The Third Way of Knowledge (Intuition) in Spinoza", en *Studia Spinozana,* II (1986), pp. 219-231, ha sostenido que, para ciertos aspectos, no habría diferencias sustanciales entre la segunda y la tercera vías de conocimiento, en cuanto continuaría el recurso a la argumentación y ha distinguido luego una intuición en cuanto conocimiento directo de una intuición como conocimiento "profundo" que pone al hombre en relación con el todo, bajo la luz de lo eterno. Si cuanto he dicho es plausible, estas distinciones, que a Hubbeling le parecen tendencialmente como dificultad, encuentran una explicación más simple.

lares del querer: *singulares ideae* y *singulares volitiones* (*cfr. E*, II, prop. XLVIII, schol.). Por lo demás, "la primera cosa que constituye el ser actual de la mente humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto" cuya "causa" es Dios mismo, en cuanto "la mente humana es parte del intelecto infinito de Dios" (*ibid.*, II, prop. XI; prop. IX; prop. XI, schol.). La ciencia intuitiva espinosiana no coincide por ello con la "intuición intelectual" condenada por Kant, esto es, con el conocimiento panorámico e inmediato del todo en sus articulaciones, sino sólo con la comprensión de las cosas singulares hecha posible por el paso —ya acontecido para quien "procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios"— de las ideas generales de la razón a su concreta especificación. Desde el punto de vista moral, precisamente porque conecta todavía la ética a la búsqueda de la máxima felicidad, la filosofía de Espinosa no introduce aquel desgarramiento del alma que en el Kant de la *Antropología* (párrs. 73*ss.*) hace dispararse la condenación de la razón práctica en lo que respecta al "cáncer de las pasiones".

El *amor intellectualis* remite más allá de los confines de un *ordo* ya cerrado y es construcción de órdenes posibles y condivisibles, todos igualmente rigurosos, porque se adecuan a las intrínsecas exigencias de las *res singulares*, una vez comprendidas en sus características dirimentes. La ciencia intuitiva no mira por tanto a la contemplación solitaria, sino a una forma superior de comunidad a que se puede llegar, sin embargo, sólo a través de un camino difícil. La estrategia del sabio se orienta a una modificación de las propias pasiones en afectos positivos. Contra la condena de la *pleonexia* en el mundo clásico, la intensidad del deseo puede y debe ser aumentada, para Espinosa, según el criterio (ya encontrado por nosotros) que tiene en la sabiduría la propia medida, ya que robustece el ánimo y promueve la virtud: "Cuanto más la mente conoce las cosas con el segundo o con el tercer género de conocimiento, tanto menos padece de los afectos que son malos y tanto menos teme a la muerte" (*E*, V, prop. XXXVIII). Gozando de una vida bien dispuesta, el sabio no busca instantes excepcionales de éxtasis místico y sabe soportar con ánimo tranquilo todas las adversidades, cuando se convence del hecho de que no puede evitarlas, puesto que provienen de un orden necesario de la razón, que —una vez comprendido— compensa el sufrimiento, impidiéndole sublimarse en sacrificio y en apología del dolor:

> Si comprendemos esto clara y distintamente, aquella parte de nosotros que es definida por la inteligencia, esto es, la parte mejor de nosotros, la aceptará con plena satisfacción y se esforzará por perseverar en esta satisfacción. En efecto, en cuanto comprendemos, nosotros no podemos apetecer si no es aquello que es necesario, ni, en general, encontrar satisfacción a no ser en lo

> verdadero; y por ello, en la medida en que comprendemos esto rectamente, el esfuerzo de la parte mejor de nosotros se pone de acuerdo con el orden de toda la naturaleza [*ibid.*, IV, cap. XXXII].

Siendo parte de ella y sometido a su necesidad, cada uno puede contribuir a modificar el curso con base en sus mismas leyes.

Con un placer de la metamorfosis, el conocimiento produce así una transfiguración de las pasiones, una *transitio* ascendente que coincide con la escala terrena de la felicidad posible, en cuanto restricción de la amplitud de las oscilaciones y estatura de las laceraciones debidas a las tempestades de la imaginación y a los rígidos *diktat* de la voluntad y de la razón, que son desbloqueados por un *amor* que constituye el máximo desarrollo de la *cupiditas:* "Un afecto, que es una pasión, cesa de ser una pasión no apenas nos formamos una idea clara y distinta" (*ibid.*, V, prop. III).

Cambiándose de pasión en afecto, de pasividad en actividad, la fuerza ciega se vuelve consciente de sí, energía 'vidente' para desarrollar y no para reprimir: "Por consiguiente, un afecto está tanto más en nuestro poder, y nuestra mente sufre menos, cuanto más lo conocemos" (*ibid.*, V, prop. III, schol.).

Aun cuando las dos formas de pensamiento deben ser mantenidas rigurosamente separadas, se queda uno sorprendido, leyendo a Freud, por los puntos de contacto no secundarios entre sus posiciones y las de Espinosa:[15] las tesis de que el alma funciona como un "autómata espiri-

[15] Sobre la relación entre Freud y Espinosa y sobre el conocimiento que el primero poseía del segundo (también a través de la mediación de Goethe, Tausk, Lou Andreas-Salomé y quizá Rilke) había ya atraído la atención D. Alexander: "Spinoza und die Psychoanalyse", en *Chronicon Spinozanum*, V (1927), pp. 96-103. De entonces en adelante los estudios —no todos de calidad— se han multiplicado, sobre todo en estos últimos años. Quisiera señalarlos, por completar y para quienes desean avanzar hacia una profundización de la cuestión: L. Bickel, "Ueber die Beziehungen zwischen Spinoza und die Psychoanalyse", en *Zentralblatt für Psychotherapie und Grenzengebiete* (abril de1931), pp. 221-256 (trad. ingl.: "On Relationships between Psychoanalysis and a Dynamic Psychology", en *Speculum Spinozanum 1677-1977*, al cuidado de S. Hessing, Londres, 1977, pp. 81-89); C. Rathburn, "On Certains Similarities between Spinoza and Psychoanalysis", en *Psychoanalytic Review*, XIV (1934), pp. 1-15; W. Bernard, "Freud and Spinoza", en *Psychiatry*, IX (1946), pp. 99-108; "Spinoza's Influence on the Rise of Scientific Psychology. A Neglected Chapter in the History of Psychology", en *Journal of History of Behavioral Sciences*, VIII (1972), pp. 208-215; y "Psychotherapeutic Principles in Spinoza's Ethics", en *Speculum Spinozanum 1677-1977*, *op. cit.*, pp. 63-80; S. Hessing, "Freud's Relation with Spinoza", *ibid.*, pp. 224-239; D. Bidney, *The Psychology and Ethics of Spinoza. A Study In the History and Logic of Ideas*, Nueva York, 1962, pp. 395-407; J. A. Merloo, "Spinoza: a Look at his Psychological Concepts", en *The American Journal of Psychiatry*, 121 (marzo de 1965), n. 9; W. Aron, "Freud et Spinoza", en *Revue d'Historie de la Médicine Hébraïque*, XIX (1966), pp. 101-116; XX (1967), pp. 53-70; 123-130; y 149-160; P. Wienpahl, "Spinoza and Mental Health", en *Inquiry*, XIX (1972), pp. 64-94; M. Schneider, "Le fini, l'autore et le savoir chez Spinoza et chez Freud", en *Cahiers Spinoza*, I (1977), pp. 267-319; A. Kaplan,

tual", que la mente es en sustancia *idea corporis*, pero sobre todo que los afectos, considerados en sentido cuantitativo y ligados al *conatus*, están tanto más en nuestro poder y la mente padezca tanto menos, cuanto más los conocemos (de modo que a cada incremento de la comprensión corresponde una modificación de los afectos y un reforzamiento de la *vis existendi*).[16]

Además, así como en Freud el niño es impulsado a renunciar a la omnipotencia del pensamiento y del deseo a causa del reforzamiento del principio de realidad, así en Espinosa la formación de ideas adecuadas nos induce a abandonar espontáneamente aquello que se sabe es mero fruto de la imaginación, algo racionalmente imposible (el deseo infantil de tocar la luna con las manos o de sacarla del pozo con un balde).

Finalmente, también en Espinosa, al igual que en Freud, el paso de un bien inferior a uno superior no acontece por efecto del reconocimiento exclusivamente intelectual de la superioridad de una idea sobre otra, sino por efecto del abandono, por parte de nuestro apetito, de aquello que anteriormente nos parecía un bien y que ahora en cambio no deseamos más, aun no cesando de ser potencialmente un bien en caso de que nuestra *vis existendi* deba disminuir. Y, puesto que el deseo no es sino apetito acompañado por conciencia, se sigue que la conciencia se modifica junto con el apetito.

ESPINOSA Y MAQUIAVELO: DEL "CONOCIMIENTO DE LAS COSAS PARTICULARES"

Contra toda jerarquía estratigráficamente fija de las partes del alma, Espinosa pone de relieve la mutación endógena, la incesante transferencia por grados de incremento de un deseo, cuyos anteriores recursos no

"Spinoza and Freud", en *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, V (1977), pp. 299-326; D. Nails, "Conatus *versus* Eros/Thanatos: on the Principles of Spinoza and Freud", en *Dialogue* (Milwaukee, EUA), XXI (1979), pp. 33-40; y S. Misura, *Attraverso lo Zuiderzee. Freud tra clinica e filosofia*, Turín, 1984, pp. 49*ss*.

[16] Y esto a pesar de que el nombre de Espinosa venga citado explícitamente sólo dos veces. Una vez, de prisa, en el *Motto di spirito*, en referencia a Heine, y otra, más articuladamente, en "Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci", en *GW*, VIII, 142, trad. it.: "Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci", en *OSF*, 6, 222:

> Por su insaciable e inagotable sed de investigación, Leonardo ha sido llamado el Fausto italiano. Pero haciendo a un lado toda duda de que sea posible reconvertir el impulso de búsqueda en alegría de vivir —reconversión que debemos considerar como la premisa de la tragedia de Fausto— se podría aventurar la observación de que el desarrollo de Leonardo acontece más bien según la línea del pensamiento espinosiano [...] El aplazamiento —por el que se ama sólo después de haber conocido— se vuelve una sustitución. No se ama ni se odia verdaderamente cuando se ha llegado al conocimiento: se permanece más allá del bien y del mal.

llegan a disiparse. La "razón" no es, pues, la culminación de las potencialidades humanas: es *cupiditas* intermedia, el espesor 'atemperado' —todavía en parte ligado a la *tristitia* de la represión— entre los excesos tórridos y fríos de las pasiones exuberantes y de las depresivas y el 'cálido' desequilibrio del amor intelectual.

Si, pues, el sabio avanza por su camino a través de una especie de adiestramiento intelectual de las pasiones (que no conduce a su domesticación, sino más bien a su reconocimiento autoinmunizador), el pueblo en cambio tiene necesidad de recibir la salvación del exterior.[17] La estrategia tiende, en este caso, a una modificación exógena de las pasiones: primero se crean, mediante el Estado, las condiciones de seguridad indispensables para el florecimiento de la razón; sólo después —en proporción directa de la seguridad efectivamente alcanzada— se 'bonifica' el terreno de las pasiones y del conocimiento imaginativo. Los cambios institucionales condicionan por esto el desarrollo de una mayor racionalidad (por cuanto no se deba caer en la ilusión de que sea posible secar el mar de las pasiones). Mas también en el caso de las multitudes, es todavía el comprender el que permite el salto de nivel hacia el segundo género de conocimiento. Sólo que él es activado no por la *fortitudo animi* o por la sabiduría, sino por las condiciones de seguridad establecidas por el Estado y, sobre todo, por la máxima expansión del *conatus* colectivo. El grado más alto, de cualquier modo, permanece no obstante ligado al conocimiento de las *res particulares*, sinónimo de sabiduría.

A pesar de cada diferencia más obvia, es sin embargo significativo el hecho de que también Maquiavelo, al igual que Espinosa, piense que la comprensión de la "verdad efectiva de la cosa" implique el conocimiento de las *res particulares* en su especificidad, lo cual no excluye, sino más bien presupone, un paso del conocimiento y de la práctica a través del universal, la superación (y no el abandono) tanto de la óptica confusa y deformante de la imaginación y de la opinión, como de aquella transparente y bien articulada por géneros, normas y leyes, dictadas ciertamente por la razón, pero todavía no experimentadas en situaciones concretas. Maquiavelo se mueve obviamente sobre el terreno de la inteligencia práctica y no sobre el del *amor Dei intellectualis:* en efecto, no es necesario, para él, ser un "sabio" en sentido pleno para conocer las *res singulares*.

El poner en luz algunas analogías estructurales servirá a esclarecer, por reflejo, la naturaleza de los problemas tratados (y esto también a querer aquí descuidar cualquier otra relación, de orden histórico o teó-

[17] El *Tratado teológico-político* está en efecto dedicado a los filósofos, a quien quiere comprender la verdad, y no al "vulgo"; *cfr.* L. Strauss, "How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise", en *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, EUA, 1952, pp. 142-201.

rico, entre los dos autores). En un capítulo de los *Discursos*, intitulado "Los hombres como que se engañan en general, en particular no se engañan", la reflexión gira en torno de la situación que se creó en Florencia después de la expulsión de los Medici, en 1494. Desvanecido un gobierno ordenado y empeorando día con día la situación política, muchos "populares" solían entonces atribuir la culpa a las ambiciones de los "Señores". Mas no bien uno de ellos llegaba, a su vez, a ocupar una alta magistratura, comenzaba gradualmente a adquirir ideas más 'adecuadas' en relación con las condiciones reales de la ciudad y a abandonar, de esta manera, tanto las opiniones que circulaban entre sus amigos, como los preceptos y las reglas abstractas con que había debido iniciar su aprendizaje en los asuntos públicos:

> Y como él había ascendido en aquel lugar y que él veía las cosas más de cerca, conocía los desórdenes donde nacían y los peligros que dominaban y la dificultad para remediarlos. Y visto cómo los tiempos y no los hombres causaban el desorden, se tornaba de inmediato de otro ánimo y de otra índole: porque el conocimiento de las cosas particulares le quitaba aquel engaño que al considerarlas en general se había presupuesto. De tal manera que aquellos que antes, cuando era privado, lo habían oído hablar, y visto luego en la suprema magistratura estar quieto, creían que surgiría, no por más verdadero conocimiento de las cosas, sino porque habría estado rodeado y corrompido por los grandes *[D*, I, 47, pp. 239-240].

Mas ¿en qué medida es posible conseguir un más verdadero conocimiento de las "cosas particulares", esto es, sin "andar tras" la imaginación de ellas y las leyes y reglas generales pero ineficaces? En el mismo *Proemio* al primer libro de los *Discursos*, Maquiavelo parece oscilar, en el espacio de dos páginas, entre una concepción estática o anacíclica de los acontecimientos humanos, con su eterno retorno del 'casi igual', y la idea de que en cambio sea posible introducir innovaciones en el ámbito del pensamiento y del mundo. En efecto, afirma que algunos saberes [conocimientos] no han realizado, en el curso de milenios, ningún progreso, ya que se persiste en seguir "aquellos juicios y remedios" establecidos hace tanto tiempo por los "antiguos jurisconsultos" y por los "antiguos médicos" *(D*, I, proem., p. 124). E, inmediatamente después, añade sin embargo que los hombres —los cuales, como se ha dicho en otra parte, son en general "mucho más atraídos por las cosas presentes que por las pasadas" *(P*, XXIV, p. 97)— no leen las historias para sacar de ellas enseñanzas, sino

> por el placer de oír aquella variedad de los sucesos que se contienen en ellas, sin pensar de otro modo en imitarlas, juzgando la imitación no sólo difícil,

> sino imposible; como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, variasen de movimiento, de orden y de potencia de aquello que ellos eran antiguamente [*D*, I, proem., p. 124].

Sin embargo, había iniciado con la orgullosa afirmación de haber "deliberado entrar por un camino, el cual, no habiendo sido todavía hollado por alguien", le habría ocasionado "fastidio y dificultad", pero quizá también algún premio de quien hubiera sabido valorar su fatiga (*ibid.*, p. 123). Y, más adelante, había observado también cómo el pasado nos acompaña y se modifica junto con nosotros y al variar de nuestros "apetitos" y de nuestra "experiencia". Lo demuestra el ejemplo de los viejos y de todos los "seguidores" de las cosas pasadas, habituados a "alabar" el tiempo pasado y a "reprobar" el presente.

En términos espinosianos, Maquiavelo evita no sólo *ridere* y *lugere* en favor del *intelligere*, sino se esfuerza por explicar por qué tal diversidad del parecer surge espontáneamente en los ánimos al variar las edades. El razonamiento del hombre que debe valorar "cuál es mejor, el siglo presente o el antiguo" puede llegar a ser corrompido por la ausencia de conocimientos adecuados. Mas el del viejo, que ha conocido los años de su juventud y puede fácilmente compararlos a los que han seguido, ¿por qué no debería dar lugar a un juicio ecuánime? Y he aquí la respuesta, que recuerda la teoría espinosiana del *conatus:*

> La cual cosa sería verdadera si los hombres para todos los tiempos de su vida fuesen de aquel mismo juicio y tuviesen aquellos mismos apetitos: pero variando aquéllos, aun cuando los tiempos no varíen, no pueden parecer a los hombres aquellos mismos, teniendo otros aspectos, otros gustos, otras consideraciones en la vejez que en la juventud. Porque careciendo los hombres, cuando envejecen, de fuerzas y aumentando en juicio y en prudencia, es necesario que aquellas cosas que en la juventud les parecían soportables y buenas, lleguen a ser luego al envejecer insoportables y malas; y donde aquéllos deben acusar a su juicio, acusan a los tiempos [*ibid.*, II, proem., 273-274].

Por tanto, las cosas cambian porque también nosotros y nuestra memoria cambiamos con ellas. Mas de esto no son responsables sólo los apetitos, las pasiones y las opiniones (en positivo y en negativo), sino también el crecimiento o disminución del "juicio" y de la "*prudentia*". De tales premisas se puede deducir el motivo que explique también la trama, a primera vista muy extraña, del rol de lo nuevo y de lo viejo en la teoría de Maquiavelo. El "cielo, el sol, los elementos, los hombres" siguen siendo sustancialmente los mismos a través de los tiempos, de tal manera que la lectura de las historias antiguas y modernas puede ofrecer a la presente generación modelos todavía válidos "in universali", pero los

"apetitos", los "gustos", las "consideraciones" y las capacidades de comprender y juzgar se modifican continuamente. Las situaciones concretas exigen por consiguiente un "conocimiento de las cosas particulares". El conocimiento puede así progresar, en tal horizonte, sólo con dos condiciones: la de indagar muy profundamente la "realidad efectiva de la cosa", más bien que detenerse en "imaginársela"; y la de no contentarse, en la consideración de las vicisitudes humanas y en la política, con la formulación de reglas perfectas pero rígidamente desprovistas de elasticidad. De aquí, además, el particular estilo de Maquiavelo, tan denso, incluso porcentualmente, en referencias sacadas del pasado (que poseen una naturaleza ejemplar y pueden ser seguidas también por los contemporáneos); pero al mismo tiempo tan atento, con 'ojos de lince', a cuanto de nuevo acontece en el curso de su vida y a los modos mejores para comprenderlo y comunicarlo a los demás.

En tiempos normales y pacíficos, el "hombre respetuoso", o sea, prudente y maduro de juicio y de edad, puede lograr felizmente gobernar su estado. Pero, en épocas atormentadas, tiene más éxito el "impetuoso", el joven, que está provisto de mayor valor y apertura a lo nuevo y de menor respeto por el pasado y lo existente. De aquí la muy célebre conclusión de Maquiavelo, que, sin embargo, debería ser repensada a partir del punto de vista apenas expuesto, como olvidando haberla ya leído:

> Yo juzgo bien esto, que sea mejor ser impetuoso que respetuoso, porque la fortuna es mujer; y es necesario, queriendo tenerla sometida, golpearla y contrariarla. Y se ve que ella se deja vencer más por éstos, que por aquellos que proceden fríamente. Y sin embargo, siempre, como mujer, es amiga de jóvenes, porque son menos respetuosos, más feroces, y con más audacia la mandan *[P,* xxv, 101].

Tal afirmación —depurada, por un momento, de la imagen de la fortuna como mujer y de su estupro— significa que la audacia, y no la prudencia entendida como cautela, es la virtud requerida por el presente para no hacerse "mantener abajo", volviéndose súcubos. Y, por cuanto Maquiavelo no excluya del todo la necesidad de una continuidad temporal difundida también por la reflexión sobre los *exempla* del pasado (que, al contrario, vienen multiplicados y variados) y hasta por una especie de educación teatral capaz de iniciar a los jóvenes en el conocimiento de las pasiones,[18] la ruptura por él realizada en lo que respecta a la tradición es profunda y lacerante.

[18] *Cfr.* el *Prologo* a la *Clizia:*
Son estimadas las comedias, por ayudar y deleitar a los espectadores. Ayuda en verdad bastante a cualquier hombre, y máxime a los jóvenes, conocer la avaricia de un viejo, el

En efecto, desde Aristóteles a la virtud suprema de la "ciencia práctica" y de la *phronesis* (prudencia y sabiduría) correspondía la edad media en la vida de un hombre, la madurez (cumbre del desarrollo moral e intelectual, posición privilegiada, igualmente lejana de los excesos de la juventud y de las deficiencias de la vejez). La *gravitas* estoica prescribía, a su vez, la coherencia, la constancia, la tranquilidad del ánimo, esto es, todos valores 'maduros', al que contraponía las pasiones, equiparables a los excesos juveniles o a rencorosas maldades seniles, que la razón no logra frenar: signos, todos, de voluntad inmadura o corrompida en su esfuerzo por domar o por sosegar senequianamente los apetitos.[19]

Con Maquiavelo, la modernidad elige —al menos en el estado de excepción impuesto por la maldad y turbulencia de los tiempos— las virtudes de los extremos. Se aleja del centro y de la *mesotes*, imprimiendo así un fuerte impulso de movimiento y de cambio a los pensamientos y a los comportamientos políticos y éticos y eligiendo el criterio de la 'desmesura por desmesura': "Mantener la vía del medio no se puede precisamente porque nuestra naturaleza no nos lo permite" *(D*, III, 21, p. 447). Con un escándalo cuyo eco todavía no se apaga, Maquiavelo vuelve a escribir un nuevo y subversivo cuadro de valores fundado sobre la exuberancia de la fuerza, que debe contraponerse, mediante un *surplus* de voluntad de orden, a los impulsos disgregadores en acto. El dinamismo del *impetus* legitima la falta de mesura y quita virtualmente el entredicho al más grave 'pecado' de la ética clásica, la *pleonexia* o ilimitabilidad del deseo, que será atacada más tarde también por Descartes, Hobbes y Espinosa.

En Maquiavelo la "respectividad", en cuanto ligada al ideal de la *mesotes*, hace precisamente retroceder la prudencia a cautela, mientras la "impetuosidad" constituye en cambio el nuevo núcleo de la "virtud" destinada a someter la "fortuna". La racionalidad, abandonando su tradicional equilibrio reflejo, se pone al servicio del *impetus*, del cual recibe la energía propulsora. Surge así una nueva moral, capaz —en términos aristotélicos— de regular y de dar un sentido plausible a aquellas "acciones mixtas", a aquellos *aut-aut* que predominan en los tiempos difíciles, cuando se producen "acontecimientos fuera de toda humana conjetura", como acontece para Maquiavelo en Italia después de 1494.[20] Ahora ella

furor de un enamorado, los engaños de un siervo, la gula de un parásito, la miseria de un pobre, la ambición de un rico, las lisonjas de una prostituta, la poca fe de todos los hombres *[Cl.*, en *OC.*, VIII, 117].

[19] Sobre los jóvenes, *cfr.*, con un corte distinto, C. Lefort, "Machiavel et les jeunes", en *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, París, 1971, vol. I, pp. 193-208. Sobre el cambio de actitud y de las pasiones, referentes a las edades de la vida, en Aristóteles, *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 192*ss*.

[20] Sobre las "acciones mixtas" en Aristóteles, esto es aquellas que no se realizan "en amistad consigo mismos" y que implican por tanto el conflicto, *cfr. Eth. Nic.*, III, 1, 1110a. Pa-

es llamada a comprender y codificar cuáles actos desencadenan los conflictos interiores y exteriores, invocando decisiones que no se pueden cumplir "en amistad consigo mismos", sino sólo en odio a una parte de sí (cualquiera que sea la elección, dado que la alternativa es entre dos males y los cánones del obrar aparecen lábiles o dudosos en su formulación).[21]

A los imperativos políticos del equilibrio o de las oscilaciones mínimas los sustituyen (sobre todo para quien manda) aquellos fundados sobre la dinámica del "ímpetu"; al padecer se contrapone el hacer; al apego al pasado, el deseo de cosas nuevas, porque "los hombres se aburren en el bien, y en el mal se afligen" *(ibid.*, III, 21, p. 446). Tal conducta es conforme a la tendencia espontánea de los hombres, que se vuelven cada vez más inquietos cuando se debilitan las instituciones religiosas, que anteriormente los habían impulsado a ver hacia arriba, y languidecen en la corrupción las civiles, obligándolos a alejarse de los caminos maestros de la costumbre y de las leyes tradicionales. Sobre el terreno más propiamente político esto significa que Maquiavelo considera ya de hecho irrealista el ideal clásico, medieval y humanista del "buen gobierno" o del Estado concebido como instrumento de concordia entre las clases [sectores] y entre los ciudadanos. Ya no mira con nostalgia al Estado como a un organismo estable, unitario y armónicamente articulado.[22] Lo considera más bien, con mayor radicalidad que en las teorías precedentes, un cuerpo compuesto —y por tanto mortal— que sólo puede crecer o perecer, subir o descender en potencia, pero jamás quedarse parado. Sus movimientos, "tumultos" y "fiebres" asumen un carácter fisiológico (que los transforma en sacudida saludable) o bien patológico (que se manifiesta con una lenta o rápida decadencia). Renovarse significa poner freno a la decadencia, invertir el curso actual de los acontecimientos mediante una concentración de poder tal que obstaculice de manera eficaz la fuerza y la velocidad de los factores que producen la disgregación. Esta tarea, inseparablemente estoica y política, puede llevarse a cabo sólo si el Estado todavía no está corrompido de manera

ra un encuadramiento teórico indirecto del tema, véase M. Walzer, "Political Action: the Problem of Dirty Hands", en *Philosopy and Public Affairs*, II (1973), pp. 160-180. Puesto que la amistad para consigo mismos está en la base de la ética aristotélica (pero *cfr.* ya Platón, *Gorg.*, 474, en que Sócrates dice, entre otras cosas: "Siendo uno, sería peor para mí estar en pleito conmigo mismo que en desacuerdo con la multitud de los hombres"), las "acciones mixtas" representan dilemas que rechazan nuevamente el obrar en el plano de lo trágico.

[21] En este sentido se puede decir que comienza a mostrarse en Maquiavelo aquel conflicto que lacera al hombre moderno entre dos almas que cohabitan en el mismo pecho, pero en donde una quiere separarse de la otra: *Zwei Seelen, wohnen, ach!, in meiner Brust / Die eine will von der anderen trennen* (Goethe, *Faust I*, vv. 1112-1113).

[22] Sobre el significado y el origen moderno del "Estado", *cfr.*, por último, A. Tenenti, *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Bolonia, 1987.

irreversible. La unidad, lo compacto y la coherencia interna de las partes ya no se las considera como un valor intrínseco. Lo serán nuevamente a finales del siglo, con el neoestoicismo y la formación de los primeros rudimentos del moderno Estado centralizado, 'protoabsolutista': esto es, cuando las guerras religiosas y políticas hayan derramado abundantemente 'la sangre de Europa', suscitando el deseo de paz (o por lo menos de amplios armisticios) entre las partes en conflicto. Por lo demás Maquiavelo, aun juzgando quizá los desgarramientos del tejido político, la disidencia y el tumulto como auténticos factores de crecimiento civil, no considera que deban dar lugar a facciones organizadas:

> Aquellos que esperan que una república pueda estar unida, más allá de esta esperanza se engañan. Es cosa verdadera que algunas divisiones danan a las repúblicas y otras ayudan. Aquellas que dañan son acompañadas por sectas o por seguidores, aquellas que ayudan se mantienen sin sectas o seguidores [*SF*, VII, 1, p. 452].

Quedando a salvo las diferencias, no es imposible seguir en sus desarrollos y enlaces los hilos intelectuales que conectan a Maquiavelo con Espinosa en la común insistencia sobre los desequilibrios que en todo momento se producen, en la relación entre los "aspectos", que modifican nuestra inteligencia de las cosas y nuestro "juicio", en la posibilidad de conocer adecuadamente las cosas particulares sin cancelar leyes, preceptos y ejemplos de valor universal. Sin embargo, no todas estas ideas convergen hacia análogas soluciones. Más bien existe entre Maquiavelo y Espinosa un abismo imposible de llenar, una incompatibilidad de perspectivas —sobre una cuestión capital— los aleja más de cuanto los acerque sobre otros puntos. Y es que la *transitio* a un Estado nuevo acontece en el Maquiavelo del *Príncipe* mediante el miedo, un recurso necesario para vencer la natural maldad humana y para reforzar la estabilidad social:

> Y los hombres tienen menos respeto al ofender a alguien que se hace amar, que a alguien que se hace temer; porque el amor es mantenido por un vínculo de obligación, el cual, por ser los hombres tristes, es roto por toda ocasión de propia utilidad; pero el temor es mantenido por un miedo al castigo que no te abandona jamás [*P*, XVII, 70].

Aquello que Espinosa se propone es, en cambio, individuar las causas de la *tristitia* de los hombres y de su miope apego al nivel más bajo de la *utilitas* (como cuando, con las palabras de Maquiavelo, "olvidan más pronto la muerte del padre que la pérdida del patrimonio"). Desde este punto de vista, sin embargo, ni siquiera Espinosa alimenta demasiadas expec-

tativas. No obstante, se da cuenta que el miedo (basado en la violencia o en la astucia) continúa siendo un remedio peor que el mal, en cuanto contribuye a consolidar aquella ilusión óptica que induce, a pesar de todo, a ver a los hombre siempre iguales: irreformable *massa damnationis*, incapaz de extirpar la raíz entera de la propia maldad. Contra Maquiavelo —así como, en un plano diverso, contra Hobbes— Espinosa sabe que el paso del miedo a la seguridad, de la *tristitia* a la alegría resulta ya transitable. En efecto, muestra cómo la pasiva obediencia de la mayoría de los hombres a los anteriores grupos de poder no debe ser necesariamente ineluctable y eterna.

XXI. AMAR SIN SER AMADOS

Amor imperfecto

PARA poner en marcha soluciones a los conflictos suscitados por las pasiones y por los puntos graves de la voluntad, Espinosa une el conocimiento al amor, para que aquél sea eficaz, y el amor al conocimiento, para que éste no sea ciego. Transformando la pasión en afecto —en aquello que con-mueve—, arrasa el *hegemonikon* de los estoicos, la fortaleza y la acrópolis en las que el sabio y la ley se habían protegido. La separación pascaliana entre las razones del corazón, que la razón no conoce, y las del intelecto, ignoradas por las pasiones, queda de esta manera virtualmente abolida, puesto que el "orden del corazón" y el "orden del intelecto"[23] se identifican, multiplicando su eficacia, en el orden innovador del amor intelectual, que concentra en sí, se puede decir, tanto el *esprit de géometrie* como el *esprit de finesse* y que evita ya sea el cortante hielo de las 'abstracciones', ya sea la tibia inconsistencia de la 'sopa del corazón'.

Espinosa sustrae al *amor intellectualis* la naturaleza contradictoria de la vacilación y de la indigencia, que son normalmente atribuidas al amor humano o al Eros platónico entendido como demonio. El amor intelectual está en cambio ligado a una constancia en el crecer, que utiliza la energía del deseo de manera positiva: para desarrollarse en dirección de un mayor conocimiento del individual y no para oscilar, de manera paralizante o inconcluyente, entre visiones opuestas. Estos aspectos lo distinguen de modo preciso de aquel género de amor humano, incierto y atormentado, descrito con potente eficacia por el poeta barroco Villamediana:

Determinarse y luego arrepentirse,
empezarse a atrever y acobardarse,
arder el pecho y la palabra helarse,
desengañarse y luego persuadirse;

comenzar una cosa y advertirse,
querer decir su pena y no aclararse,

[23] *Cfr.* Pascal, *P*, n. 72, p. 1102 = n. 149, p. 59:

El corazón tiene su orden; el intelecto tiene el propio, que procede por principios y demostraciones, mientras el corazón tiene otro. No se demuestra que se debe ser amados, exponiendo las causas del amor: sería ridículo. Jesucristo, San Pablo, siguen el orden de la caridad, no el del intelecto: porque querían no instruir, sino inflamar.

en medio del aliento desmayarse,
y entre temor y miedo consumirse;

en las resoluciones, detenerse,
hallada la ocasión, no aprovecharse,
y, perdida, de cólera encenderse,

y sin saber por qué, desvanecerse;
efectos son de amor: no hay que espantarse,
que todo del amor puede creerse.[24]

Espinosa traza en un primer momento una fenomenología del amor en general, de aquello que une a los seres humanos entre sí o los liga a imágenes o cosas, para después pasar al concepto de amor intelectual de Dios. La primera forma de amor —que permanece siempre uno de los *modi cogitandi (E,* II, ax. II)— es definida como "alegría acompañada por la idea de una causa externa".[25] En cuanto aumenta la potencia de obrar y de existir, el amor coincide con la alegría *(ibid.,* III, prop. XXXVII, dem.). Por tanto, quien ama se esfuerza por tener presente, por imaginar y por conservar a la persona que ama y por ser a su vez libremente amado de nuevo y —normalmente— por excluir a los otros por celos, esto es, por "una fluctuación del ánimo nacida de amor y, al mismo tiempo, de odio, y acompañada por otro al que se tiene envidia".[26] El amor pue-

[24] I. De Tarsis, conde de Villamediana, *Cancionero Blanco,* n. 34, en *Obras,* al cuidado de J. M. Rozas, Madrid, 1987, p. 110. El elemento de la ambigüedad y de la división contradictoria de la voluntad en el amor ha sido a menudo observado en los campos poético y filosófico; *cfr.* entre los textos canónicos, Catullus, LXXXV; *Odi, et amo: quare id faciam fortasse requiris / Nescio, sed fieri sentio et excrucior,* y Ovid., *Amores,* III; XI, vv. 33-34: *Luctantur pectusque leve in contraria ducunt: / Hac amor, hac odium: sed puto vincit Amor;* Tibullus, II, VI, vv. 13-14: *Iuravi quotiens rediturum ad limina numquam, / Cum bene iuravi, pes tamen ipse redit* (y, más en general, sobre la naturaleza contradictoria de todas las pasiones, *cfr.* Verg., *Aen.,* VI, 733: *Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque).* Para la tradición médico-filosófica, que pone en relación el amor con la lucha entre las pasiones de *metus* y de *timor, cfr.,* por ejemplo, Avicena, *Liber Canonis* (trad. lat. de Gerardo da Cremona), Venecia, 1555, p. 10 (así comentado por Andrea Alpago en Avicena, *Liber canonis de medicinis cordialibus et Cantica iam olim quidem a Gerardo Carmonensi ex arabico sermone in Latinum conversa,* Venecia, 1555, en referencia a esta pasión de amor que los árabes llaman *hea: Hea apud Arabes est passio animae permista ex spe et timore, sicut quando aliquis timet aliquid damnum futurum cum spe tamen aliqua, quae illud possit amoveri).* Véase también J. Aubery, *L'antidote d'amour,* París, 1599, p. 45: *L'amour ne produit jamais une seule passion tousjours il accouche de deux qui sont contraires, la jumelle de la peur et la hardiesse autant éventée en ses légères entreprises que la peur est retenue par ses coüardises.* Para estos temas, *cfr.* J. Ferrand, *Traité de l'essence et guérison de l'Amour ou mélancolie érotique,* Tolosa, 1610, caps. II y XIX de los cuales existe ahora una espléndida edición en inglés, *A Treatise on Lovesickness,* al cuidado de D. A. Beecher y M. Ciavolella, Syracuse, 1990, en particular pp. 373-374.

[25] *E,* III, prop. XIII, schol.; III, affect def., VI.

[26] *Cfr. ibid.,* III, prop. XXXIII y dem.; III, prop. XLIX; IV, prop. XLIV, y, para la cita, la dem.

de así cambiarse en un odio tanto más violento cuanto mayor sea la intensidad del afecto inicial *(cfr. ibid.*, III, prop. XXXVIII y dem.).

Este tipo de amor no siempre llega a la perfección, porque contiene en sí una carga de pasionalidad monomaniaca e incontrolada: "El amor y el deseo pueden tener un exceso", como es fácil ver cuando los enamorados son ridiculizados y considerados locos, porque se fijan sobre el objeto de sus vehementes deseos: "Arden de amor, y de noche y de día sueñan sólo en su amante o en su meretriz".[27] Es éste un amor que se transforma en "delirio", en fijación del deseo, en torbellino de una sola pasión que todo lo atrae a sí. Tales intemperancias difícilmente podían escapar a Espinosa, agudo observador de las pasiones en la experiencia cotidiana de la vida social (en esto cercano a los pintores holandeses de la época) y apasionado lector de obras teatrales. Él recitó también —como entretenimiento— comedias de Terencio, cuya importancia sobre la teoría de los afectos es notable y ha sido descuidada. El comediógrafo latino no sólo representa, en efecto, uno de los autores más citados y utilizados en las secciones de la *Ética* relativas a las pasiones,[28] sino también un modelo ético de educación de los afectos. Él, rechazando la severidad y el miedo, apunta hacia su elaboración a través de la benevolencia que incluye, además, el justo amor de sí: *proxumus sum egomet mihi*.[29]

[27] *E*, III, prop. XXXV, schol. Curiosos y reveladores son los términos con que Espinosa pinta los celos hacia una mujer: "Quien imagina, en efecto, que la mujer amada por él se prostituye a otro no sólo se entristecerá porque su apetito es obstaculizado, sino tendrá también aversión a la cosa amada porque es constreñido a unir la imagen a las partes vergonzosas y a los excrementos del otro" *(ibid)*. No se sabe si Espinosa conocía libros sobre delirios o las enfermedades de amor, como aquel de Ferrand, arriba recordado, o aquel género de literatura que ha sido tratado por el libro de M. Ciavolella, *La "malattia d'amore" dall'Antichità al Medioevo*, Roma, 1976.

[28] *Cfr.* Ter., *Heat.*, 946, en *E*, III, aff. def., XLII, expl. (sobre la consternación que nace "de doble temor" y que vuelve al hombre dudar entre dos males por los cuales él no sabe "cuál de los dos debe transferir"); *Adelph.*, 71, en *E*, III, aff. def. XLVIII, expl., e *ibid.*, V, prop. IV, schol. (sobre la ambición de quien espera no ser jamás descubierto en sus objetivos, como dice Terencio —*Adelph.*, 69-76, trad. it.: *Fratelli*, al cuidado de D. Del Corno, Milán, 1987— con ecos que resuenan claramente en las convicciones de Espinosa: "Quien cumple el propio deber obligado por un castigo, se previene por el temor mientras cree ser descubierto; pero si espera salir bien retorna a su naturaleza. En cambio aquel a quien ganas haciéndole beneficio, él después actúa con gusto como debe, trata de corresponderte, será siempre lo mismo de cerca o de lejos"); *Heat.*, *962-963*, en *E*, IV, prop XVI (sobre el deseo de las cosas agradables del presente que obstaculiza la espera de las futuras); *Eun.*, 232-233, en *E*, IV, prop. XVII, schol. (sobre la eventual diferencia entre lo estúpido y lo inteligente en el gobierno de los afectos); *Adelph.*, 84-86, en *E*, IV, prop. LIV schol. (sobre los malvados, hombres espinosianamente "de ánimo impotente", que no se avergüenzan y no tienen miedo de nada, para quienes la esperanza y el miedo son, en lo que a ellos respecta, más útiles que dañinos); y *Eun.*, 254, en *E*, IV, prop. LVII (sobre el soberbio que ama a los parásitos y los aduladores "que auxilian su ánimo impotente y de estúpido lo vuelven loco"). La importancia de Terencio ya había sido notada, en otro plano, por J. H. Leopold, "De Spinoza elocutione", en *Ad Spinozam Opera Posthuma*, Hagiae Comitis, 1902, pp. 24ss., y por F. A. Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, *op. cit.*, pp. 14-16.

[29] A través de Terencio se filtra la posición de Menandro, en que las teorías aristotélicas

La comedia *Adelphoe (Hermanos)* es a este propósito reveladora, en cuanto muestra cómo las diversas vicisitudes de la vida y la diferente educación conducen a dos parejas de hermanos a formas opuestas de comportamiento. La primera, basada en el rechazo del temor y en el uso de la persuasión, triunfa finalmente en la segunda, que se había esclerosado en la dureza en lo que respecta a sí mismos y hacia los demás (vv. 58 y 65*ss.)*. Al final, con una especie de *transitio* hacia una feliz conclusión de las vicisitudes expuestas, también el rudo Demea es constreñido a reconocer la superioridad de la solución a que se oponía: "De la misma realidad he aprendido que para el hombre no hay nada mejor que la afabilidad y la clemencia" (vv. 860-861). La comparación con el hermano "apacible y sosegado", que "nunca ha ofendido a nadie" y "tiene siempre una sonrisa para todos", le hace deplorar el haber sido en cambio "rudo, cruel, [triste,] avaro, intratable, obstinado" y de haber desperdiciado la vida en hacer dinero (vv. 864-869): "Yo recojo toda desventura, él toma todos los goces" (v. 876).

Sólo si los hombres logran hacer que los demás amen y odien aquello que ellos mismo aman y odian no se producen en ellos fluctuaciones del ánimo *(cfr. E*, III, prop. XXXI):

> *Speremus pariter, pariter metuamus amantes:*
> *Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.*[30]

AMAR A DIOS COMO A SÍ MISMOS

Espinosa indica enseguida el camino que conduce el *conatus* hasta la cumbre de la excelencia humana, al *amor Dei intellectualis*. A este nivel superior de orden y coherencia con que la mente articula sus afectos, el amor, separado de la anterior idea de una causa externa, es concebido de por sí en una manera más adecuada. Estando exento de toda imperfección y vicio propios del "amor ordinario", no desborda más en algún exceso: más bien puede incrementarse incesantemente: *semper major, ac major esse potest.*[31] Ahora se ha vuelto afecto e inteligencia de la

y teofrásticas sobre las pasiones y los caracteres vienen reelaboradas bajo el signo de una conciliación de los conflictos sociales e individuales. Para algunas indicaciones que encuadran indirectamente este problema, *cfr.* P. Flury, *Liebe un Liebesgespräche bei Menander, Plautus und Terenz*, Heidelberg, 1968; C. Lord, "Aristotle, Menander and the Adelphoe of Terence", en *Transactions and Proccedings of the American Philological Association*, CVII (1977), pp. 183-202.

[30] "Juntos esperemos, juntos terminemos, o amantes; / De fierro es aquel que ama aquello que otro le deja amar" (Ovid., *Amores*, II; XIX, 4-5, citado por Espinosa en *E*, III, prop. XXXI, cor., que ha invertido el orden de los versos).

[31] *Cfr. E*, V, prop. II, y, en relación con el contexto del pasaje arriba referido, *ibid.*, prop. XX,

causa perfecta e interna al todo del cual cada uno es parte. Tal todo no impone alguna renuncia a sí mismos, algún amor de Dios como sacrificio del hombre, algún altruismo como repudio del amor propio y de la autoconservación. En este sentido el recorrido de la *Ética* no contrasta con las repetidas reivindicaciones de la *utilitas* y de la irrenunciabilidad al propio poder/derecho. Amar a Dios no significa someterse a otros, sino insertarse en un contexto de máximo potenciamiento de sí mismos, intensificar el *conatus* de autoconservación hasta hacerles perder todos los aspectos de mezquindad, de baja *vis existendi*. La genealogía espinosiana de los afectos no hace derivar el amor intelectual del 'egoísmo' en sentido estricto, sino potencia la *utilitas* en *amor*, impidiendo a este último reducirse a mera apropiación o a simple 'altruismo'.

La idea espinosiana de *utilitas* tiene poco que ver con el 'individualismo posesivo' moderno teorizado por Macpherson, admitido que él haya efectivamente existido antes de Locke. Tal *utilitas* no es del todo puesta bajo la tutela de la *ratio* como cálculo, coincide con la *oikeiosis* de los estoicos, entendida como legítimo derecho a la autoconservación o como co-pertenencia de todos los seres animados a la misma gran comunidad de los vivientes.[32] Ella es sobre todo instrumento de mayor perfección:

schol.: "Se debe luego notar que los afanes del ánimo y los infortunios se originan sobre todo de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchos cambios y de la cual nunca podemos ser plenamente dueños". Al contrario, el tercer género de conocimiento, precisamente del amor intelectual de Dios, "genera amor hacia una cosa inmutable y eterna, y de la cual nosotros somos en verdad plenamente partícipes [...] y por esto este amor no puede ser contaminado por ninguno de los vicios que son inherentes al amor ordinario, pero puede volverse siempre mayor [...] y ocupar la mayor parte de la mente [...] y penetrarla ampliamente".

[32] La base de la idea espinosiana de *utilitas* es, sin embargo, seguramente este concepto clave o fundamento de la filosofía estoica, sobre el cual *cfr. SVF*, III, 87; Cic., *De fin.*, III, 5, 16 (y, más tarde, todavía Sext. Emp., *Adv. math.*, XI). La teoría del *oikeiosis* (traducido generalmente en latín con el término *conciliatio)* se remonta en realidad a Teofrasto y concierne a la comunión de todos los seres vivientes, su espontánea tendencia a seguir —en el interior de cada especie— aquello que es útil para la conservación de su naturaleza y la inclinación de cada ser a ser atraído por aquello que le es "propio", porque es considerado precisamente inadmisible que la naturaleza haya hecho a los seres vivientes extraños a sí mismos *(cfr. SVF*, I, 197; Diog. Laert., VII, 85), esto es, incapaces de amarse. Sobre este punto, *cfr.* F. Dirlmeier, "Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts", en *Philologus*, Suppl. vol. XXX, 1, Leipzig, 1937; sobre esto, sin embargo, *cfr.* O. Brink, "Oikeiosis and Oikeiotes. Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory", en *Phronesis*, I (1955-1956), pp. 123-145 (que tiende a limitar las analogías entre Teofrasto y los estoicos). Para el estoicismo, *cfr.* en cambio en particular S. G. Pembroke, "Oikeiosis", en *Problems in Stoicism, op. cit.*, pp. 215-238, y T. Engberg Pedersen, "Discovering the Good: oikeiosis and kathekonta in Stoic Ethics", en varios autores, *The Norms of Nature*, al cuidado de M. Schofield y G. Striker, Cambridge, 1986, pp. 31-74. En referencia a los estoicos, el significado del concepto es bien presentado en Diog. Laert., VII, 85 y VII, 94, ahí donde insiste sobre el hecho de que todo animal está dispuesto por la naturaleza a estar unido a sí mismo, esto es, a evitar todo aquello que le daña y a seguir en cambio aquello que le es "útil" o no es contrario a lo útil (y de cualquier modo no aquello que es agradable, y *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 325-326). Para las implicaciones indirectas del concepto de *oikeiosis* sobre las relaciones de los hombres

Puesto que la razón no exige nada *contra natura*, ella exige, pues, que cada uno se ame a sí mismo, busque la propia utilidad, aquello que es verdaderamente útil, y apetezca todo aquello que conduce verdaderamente al hombre a una perfección mayor, y, absolutamente hablando, que cada uno se esfuerce por conservar el propio ser, por cuanto depende de él.

De un modo diverso de lo que acontecerá en el pensamiento y en la práctica política de los jacobinos, la *utilitas* no prevé alguna oposición entre autoconservación, felicidad y virtud, no exige el sacrificio de sí mismos, la solemne renuncia a la vida en nombre de la democracia o de un principio superior que resulte esencialmente extraño al *conatus* de existir de los individuos. En efecto, "el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el propio ser y la felicidad para el hombre consiste en el poder conservar su propio ser" y no tiene por lo general una dimensión individualista: "Los hombres que son guiados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetecen nada para sí que no deseen para los otros hombres, y por ello son justos, fieles y honestos" *(E,* IV, prop. XVII, schol.). La impotencia y la falta de virtud de los hombres dependen precisamente de la fallida prosecusión de la búsqueda de la propia utilidad, del menos tenso esfuerzo por conservarse a sí mismos *(cfr. ibid.*, IV, prop. XX). Los *affectuum remedia* (sobre los cuales *cfr. E,* V, prop. XX, schol.) no producen en general algún beneficio estable sobre la mayoría, precisamente porque no se dirigen a la *utilitas* de los individuos. Predicar la moral no sirve para nada: preceptos y prohibiciones que recurren exclusivamente a normas y conceptos universales permanecen ineficaces hasta que no involucran los afectos: "El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede, en cuanto verdadero, impedir algún afecto, sino sólo en cuanto es considerado como un afecto" *(ibid.*, IV, prop. XIV).

Finalmente, está ausente en esta *utilitas* también la naturaleza 'posesiva' en sentido más restringido. En verdad Espinosa tiende, en cuanto es posible, a volver al individuo *compos sui,* dotado de una forma no represiva de autocontrol, sino también esto en el interior de una dimensión —como aquella de la *philautia* aristotélica o, todavía más, de la *oikeiosis* estoica— que presupone la colectividad. La *oikeiosis* es el acto de apropiarse de sí mismos, de sentirse en un cierto modo en casa en el mundo, la tendencia con que todo ser viviente busca ponerse de acuerdo consigo mismo. Cualquier animal es capaz de distinguir instintivamente lo que le es útil y lo que le es dañino, de amar la propia naturaleza y cuanto contribuye a conservarla; de evitar la destrucción y aquello

entre sí, *cfr.*, desde una perspectiva más amplia, A. J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*, París, 1961.

que a ella concurre.[33] La naturaleza —argumenta, por ejemplo, Séneca— ofrece al animal y al niño, antes de toda experiencia, aquello que la vida y el arte les enseñará después. Existe una especie de *imprinting* genético en el hecho de que la gallina no evite al pavo real o al ganso, sino precisamente "al gavilán, que incluso es mucho más pequeño y sin haberlo visto nunca", o que los pollitos tengan "miedo del gato y no del perro". El amor instintivo por la propia conservación no es, pues, en ellos "fruto de experiencia, puesto que le huyen [a estas cosas] antes de que tengan la posibilidad de probarlas". También el pequeño del hombre, antes de haber adquirido la plenitud de la razón obra por instinto, porque cada edad tiene su naturaleza:

> La infancia, la niñez, la juventud, la vejez son edades diversas: sin embargo, yo soy aquel que fue infante, niño, joven. Aunque la constitución de cada uno mude cada vez, la adaptación a ella es siempre igual, puesto que la naturaleza hace que yo ame en mí no al niño, al joven, al viejo, sino a mí mismo *[Ep.,* CXXI, 16 y *passim].*

Al menos por haber ejercido el comercio, al igual que Schopenhauer,[34] Espinosa conoce en fin de cerca la importancia de los bienes 'materiales' y el peso de los 'intereses' y del dinero: "El dinero ha aportado un verdadero compendio de todas las cosas; de ahí aconteció que su imagen suela ocupar en sumo grado la mente del vulgo, porque la gente vulgar no sabe imaginar alguna especie de alegría si no es con el acompañamiento de la moneda como causa" *(E,* IV, app. cap. XXVIII). Éstos todavía no establecen, en principio, un campo de conflictividad con los otros hombres. No es y no será siempre verdad que, en su maquiaveliana "tristeza", ellos olvidarán "más pronto la muerte del padre que la pérdida del patrimonio".

Como ya Séneca, también Espinosa rechaza por consiguiente la posición ciniqueante de los estoicos más rigurosos, según la cual el sabio no tiene necesidad de condiciones externas para realizar la felicidad, en cuanto debe reducir al mínimo las necesidades y soportar serenamente las privaciones. Aunque sin atribuir al dinero la importancia que le dan las personas 'vulgares', falta en él cualquier concepción ascética y monástica de la sabiduría, puesto que la alegría se ofrece no sólo por la mente, sino también por el cuerpo y por sus moderados placeres (en

[33] *Cfr.* Cic., *De fin.*, III, 5, 16. Es éste un pasaje en que se subraya la importancia capital del concepto de autoconservación en la doctrina estoica, hasta el punto de que "el amor de sí mismos" constituye en todo ser "el primer principio" *(ibid.).*

[34] *Cfr.* A. van Dias y W. G. van der Tak, *Spinoza mercator et autodidactus*, La Haya, 1932. Sobre Amsterdam como ciudad comercial y tolerante en este periodo, *cfr.* H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, París, 1990.

sentido más médico que moral). El problema teórico puesto por Espinosa es, por tanto, el de la conciliabilidad postulada entre útil y alegría individual y útil y felicidad pública.[35]

Se pueden, pues, parcialmente compartir algunas preocupaciones relativas a un subrayado excesivamente marcado del momento de sociabilidad en Espinosa y admitir tranquilamente la presencia en su pensamiento de límites ligados a su tiempo, pero esto no implica algún individualismo posesivo y alguna reducción de la *utilitas* a "cinismo" (que requeriría como antídoto y compensación la beatitud del sabio o el amor intelectual de Dios).[36]

Utilitas y *philautia*

La *utilitas* espinosiana no coincide, en efecto, con el "egoísmo" (término por otra parte acuñado hasta 1718 por Wolff para indicar una "secta" que profesaba sólo la existencia del yo) y no contrasta con el *amor Dei intellectualis*. No es en consecuencia un "subterfugio", al menos por lo que respecta a su carácter "inmanente", en cuanto "absoluto transhumano", al que el filósofo holandés parece apuntar, incluyendo el ser inmanente de todo individuo. No se puede negar que la naturaleza de este amor sea "abierta y temporal": abierta, porque crece y se extiende a todas las cosas singulares; temporal, porque se refiere a entes corruptibles que sólo el conocimiento considera *sub specie aeternitatis*.[37]

35 *Cfr. E*, IV, prop. XXXV, cor. II: "Cuando cada hombre busca al máximo por sí el propio provecho, entonces los hombres son al máximo útiles los unos a los otros".

36 "Sin dar justo realce a la autoconservación y a la utilidad unida, no encuentro modo de dar cuenta de la historicidad del sistema espinosiano, de la sumisión que pide a las masas, de la importancia del dinero y del comercio, todos comportamientos no sólo aceptados por Espinosa, sino también considerados necesarios, aunque se deben colocar en su justa perspectiva de valor" (N. Badaloni, "Baruch de Spinoza: sul crepuscolo della servitù e sulla filosofia dell'intuizione", en *Critica Marxista*, XXV [1987], pp. 140-141, y *cfr.* p. 145). Por los motivos que he expuesto en este volumen (*cfr.* pp. 156*ss.*) considero que la sumisión que Espinosa "pide a las masas" no es del todo ciega o duradera. También en el caso del dinero, de cualquier modo, el acento cae sobre la idea de "ayuda recíproca" (*E*, IV, app., cap. XXVIII) que los hombres se prestan en intercambio social. Es en verdad cierto que Espinosa, aun admitiendo que "el cuidado de los pobres incumbe a toda la sociedad y mira al interés común" (*ibid.*, IV, app., cap. XVII), no logra todavía entrever una sociedad en que los pobres no tengan ya razón de existir. Pero ¿cómo crearle una culpa?

37 La defensa del amor propio y la crítica a Espinosa están contenidas en el penetrante análisis realizado por F. Savater, *Ética como amor propio*, Madrid, 1988, pp. 30-31 y 37. El libro pone sintomáticamente como exergo dos frases: una de Alexander Pope (*True self-love and social are the same*) y otra de Walter Benjamin, de *Strada a senso unico*, en que se observa la extraña paradoja por la cual la gente piensa obrar siguiendo el propio interés restringido, mientras en realidad va siempre a la deriva siguiendo instintos de masa ajenos a la vida. El tema ha sido retomado últimamente, por el mismo autor, también en "La crítica hansenista del amor propio", en *Humanismo impenitente. Diez ensayos antihansenistas*, Barcelona, 1990, pp. 55-74 y *passim*.

Se ha recordado recientemente cómo todos los valores humanos se arraigan en la voluntad, en cuyo interior la mediación entre el ser y el deber ser es dada —según sugerencias que provienen también del *Comento a las vidas de don Quijote y Sancho Panza* de Miguel de Unamuno— por el desear *(querer)*. Vale, se dice, lo que el hombre desea, pero él desea aquello que concuerda con el propio ser en transformación. El hombre no puede inventarse del todo, y ni siquiera puede —según la tradición de la *Oratio de hominis dignitate* de Pico della Mirandola o según una proposición de la *Ética* de Espinosa— dejar completamente de inventarse, según las líneas de un esfuerzo consciente de duración indefinida.[38] Según esta perspectiva, toda virtud tiene un carácter autoafirmativo y toda ética brota de un terreno egoísta, si bien no egocéntrico. También ella representa un modo de decir sí a la vida. Por consiguiente, para nada vale andar en búsqueda de motivos abyectos en las acciones nobles (así como, dice Unamuno, hacen *estúpidos bachilleres, curas y barberos)*, contraponiendo a la ética del amor propio un sentimiento de innata simpatía por los propios semejantes o de cultivado altruismo. La virtud es individualismo.[39]

Espinosa, en realidad, extiende algunos aspectos de la tradición aristotélica de la *philautìa* —y, sobre todo, de la teoría estoica de la *oikeiosis*— a una esfera que sobrepasa las relaciones sociales hasta abrazar virtualmente todos y cada uno de los seres del universo, en cuanto se esfuerzan por perseverar en el propio ser.[40] El estagirita razona según modelos clásicos de benevolencia hacia los ciudadanos del mismo Estado (y no tanto hacia los pobres, los necesitados o los débiles), modelos que el cristianismo ha encarnado.[41] Ella se manifestaba no sólo en

[38] *Cfr. E.*, III, prop. IX: "La mente, ya sea en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya sea en cuanto tiene ideas confusas, se esfuerza por perseverar en su ser por una duración indefinida, y es consciente de este esfuerzo".

[39] *Cfr.* F. Savater, *Ética como amor propio, op. cit.*, pp. 18*ss.* y *passim* (para la referencia al texto clave de Unamuno, *cfr. ibid.*, p. 295).

[40] En esto Espinosa se distingue también de Hobbes y de su insistencia sobre la mera autoconservación defensiva, lo cual los intérpretes llaman precisamente 'egoísmo' (sobre el cual *cfr.* B. Gert, "Hobbes, Mechanicism, and Egoism", en *Philosophical Quarterly*, XV [1965], pp. 341-349; y "Hobbes and Psychological Egoism", en *Journal of the History of Ideas*, XXVIII [1967], pp. 503-520; y F. S. Mc Neilly, "Egoism in Hobbes", en *Philosophical Quarterly*, XVI [1966], pp. 193-206).

[41] Sobre la contraposición entre valores cristianos y paganos (estos últimos contrarios a la separación entre vida individual y vida social, entre moral y fuerza) que recuerda la tesis de Nietzsche, según el cual el problema de los griegos no consistía en el fortalecimiento de la debilidad, sino en la limitación de la fuerza, *cfr.*, por último, M. Augé, *Génie du paganisme*, París, 1985. No es necesario sin embargo subestimar el hecho, muchas veces observado, de que el precepto evangélico de amar al propio prójimo como a sí mismos presupone que se ame también a sí mismos para poder amar al prójimo. Para el desarrollo del tema en la tradición filosófica cristiana de matriz aristotélica, *cfr.* R. de Weiss, *Amor sui. Sens et fonction de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Ginebra, 1977.

forma combativamente institucional —como competición de prodigalidad y de liberalidad entre los más pudientes en el dar o en el aumentar su contribución obligatoria al bienestar o a la grandeza de la *polis*—, sino también a través de la dádiva generosa de beneficios absolutamente gratuitos, como obras públicas o donativos en dinero o en bienes.[42]

Aristóteles había admitido que, por ambición, la mayoría de los hombres prefieren ser amados más bien que amar, pero había considerado éticamente superior la actitud opuesta, que se expresa a través de la amistad (que "consiste más bien en amar") o el amor materno:

> La prueba es que también las madres gozan en el amor que dan: en efecto, algunas dan sus hijos a criar, y los aman conscientemente, aun sin buscar ser correspondidas, cuando ambas cosas no son posibles; más bien les parece suficiente verlos que están bien, y los aman aun cuando ellos no tributen a la madre, por ignorarla, nada de aquello que es debido a la madre [*Eth. Nic.*, VIII, 8, 1159a].

Además él había conectado tal forma de amor a las personas de carácter bueno y constante, a los *spoudaioi*, negándola en cambio a los malvados, porque los "hombres perversos no tienen una constancia estable, y ni siquiera persisten en ser coherentes consigo mismos" (*ibid.*, VIII, 8, 1159b). Amar es además mejor que ser amados, en cuanto coincide con la actividad y la elección en favor del propio ser: "El afecto se asemeja a una creatividad, mientras el ser amado a una pasividad. Por ello amar y aquello que concierne a la amistad corresponden a quien es superior en la acción" (*ibid.*, IX, 7, 1168a).

También en Aristóteles —como en Espinosa— no existe oposición por principio entre amarse a sí mismos y a los demás, entre aquello que estamos habituados a definir 'egoísmo' y 'altruismo'. Se yerra, afirma Aristóteles, al censurar a aquellos que piensan en sí mismos y al considerarlos malos. Es necesario invertir una perspectiva difundida (también hoy): no es el amor de sí el que es intrínsecamente malo, sino es la cualidad de quien lo practica lo que lo hace bueno o malo. Aquel que vive en amistad consigo mismo y controla racionalmente las propias pasiones, contribuye a mejorar y a volver más intensas las relaciones sociales precisamente en cuanto ejercita la *philautia*, mientras el amor propio del malvado, separado y desgarrado en sí mismo, resulta dañoso para sí y para los demás:

> Es necesario que quien es bueno esté dotado de amor propio (en efecto, así se ayudará a sí mismo, cumpliendo las buenas acciones, y será de utilidad a los

[42] Arist., *Eth. Nic.*, VIII, 8, 1159b. Sobre la munificencia, *megaloprepeia*, con que los ciudadanos que más tienden a ser justamente honrados, financian suntuosamente la preparación de coros, competencias, banquetes, *cfr. ibid.*, IV, 1122a-1123.

> demás), en cambio quien es deshonesto no debe ser egoísta (él en efecto se dañaría a sí mismo y a los vecinos, siguiendo malas pasiones). En el deshonesto, pues, hay discordancia entre aquello que debe hacer y aquello que hace; el hombre de bien en cambio lo que debe hacer lo cumple.[43]

Siendo la *eudaimonia* la única actividad que termina en sí misma, también la filosofía, que ofrece al hombre la felicidad más elevada, será "la única a ser por sí misma" *(cfr. ibid.*, X, 6, 1176a y 1177b). En la filosofía —como en el *amor Dei intellectualis* espinosiano— se celebra, pues, la sublimación de la *philautia*, lo máximo del amor de por sí activo, aquel que no transforma la razón en simple guardia fronteriza de las pasiones o —contra Kant, que no dudaba, precisamente, en definirlas "un cáncer de la razón"— en un sistema inmunitario que combate y que bloquea, por así decir, las metástasis.

"Y SI YO TE AMO, ¿A TI QUÉ TE IMPORTA?"

En el amarse a sí mismos como a una parte activa de la naturaleza, se ama a Dios y se comprende afectivamente que él representa un objeto de amor tan grande y satisfactorio que no permite advertir la necesidad de reciprocidad: "Quien ama a Dios no puede esforzarse para que Dios lo ame a su vez".[44] Y esto no sólo porque Dios es impersonal y, por consiguiente, no prueba alguna pasión (alegría, tristeza, amor u odio; *cfr. E*, V, prop. XVII y cor.), sino porque amar a Dios no es otra cosa que amar y conocer adecuadamente —*ex abundantia cordis et mentis*, se podría decir— ya sea las cosas particulares *(cfr. ibid.*, V, prop. XXIV), ya sea la parte mejor de sí, concebida en la articulación del todo. El *amor erga Deum*, "el más constante de todos los afectos" *(ibid.*, V, prop. XX, schol.),

[43] *Ibid.*, IX, 8, 1169a. Sobre la naturaleza de los buenos y de los malvados según Aristóteles, *cfr.*, en el presente volumen, las pp. 190-191.

[44] *E*, V, prop. XIX y *cfr. ibid*, V, prop. XXXVII, cor. Es conocida la frase de Goethe en el *Whilhelm Meister* "¿Y si yo te amo, a ti qué te importa?", recordada por Nietzsche en contraste con el amor cristiano basado en la correspondencia y la reciprocidad. También bajo este perfil la concepción de Espinosa se contrapone indirectamente a la de algunos representantes del pensamiento libertino, que no sólo acusaban a "Dios, Naturaleza o Destino" de odiar a los hombres, sino rechazaban hasta la inteligencia como instrumento de elevación hacia la comprensión de la realidad; *cfr.*, por ejemplo, Vallée des Barreaux, *Sonnet*, citado en A. Adam, *Les libertins au XVII[e] siècle, op. cit.*, p. 196:

> *Je renonce au bon sens, J'hais l'intelligence*
> *D'autant plus que l'esprit s'élève en connaissance [...]*
> *Dieu, Nature ou Destin, que tu nous fais gran tort!*
> *De peine et de chagrin toute la vie est pleine,*
> *Au lieu de ton amour tu nous montres ta haine,*
> *Qui tu sois des trois qui conduisent la sort.*

es intransitivo y asimétrico, diversamente del odio, que inserta una espiral de mutuas y generalizadas retorsiones. Se ama a Dios o a la Naturaleza rompiendo el círculo de la mera reciprocidad, perdiendo el equilibrio, precisamente porque este amor no es indiferencia, sino más bien lúcido y participativo involucramiento en las vicisitudes de todo ser en el singular. De tal modo se reconoce, esto es, se conoce dos veces, simultáneamente: por un lado, la propia pertenencia al mundo según un orden que trasciende la parcialidad de la óptica de la pasión o la indiferencia de la pura universalidad racional; por el otro, según un orden que no sólo ha aceptado pasivamente la relatividad de perspectiva de todos los puntos de vista parciales (del bien para el lobo que coincide con el mal para el cordero), pero que la resuelve activamente, a través de la metamorfosis ascendente de la *transitio*, en el amar a todo ser por sí.

Esta concepción no puede aparecer a la tradición cristiana sino como una especie de protervia, como si fuese el hombre a hacer el favor a Dios y a considerarse superior a él en cuanto no exige la reciprocidad, aun dependiendo su existencia enteramente de él.[45] En la religión hebrea y en la cristiana la vida del hombre pertenece a Dios, es su propiedad. Tal estado impone la obligación de restituir cuanto se ha tenido en préstamo y demostrar la propia gratitud a la divinidad obedeciendo sus mandamientos y correspondiendo a su amor (disposiciones sobre las que más fácilmente se injerta la gracia divina).[46] Para Espinosa, al contrario, el hombre es parte del *Deus sive natura*, pero no le pertenece como una propiedad, ni le debe reconocimiento o respeto en fuerza de alguna afinidad o parentesco que lo habría vuelto semejante a él.[47] Se da a él mediante un gesto libre y unilateral, equivalente al reconocimiento de una plena coparticipación a la vida del mundo (nuestro amor no siendo otra cosa que una parte del amor que Dios o el todo de la naturaleza dedica a sí mismo para la propia conservación). No se trata de un *ex voto* dedicado a un ser superior hacia el cual se intenta manifestar una obediencia servil. En efecto, "sólo los hombres libres son verdaderamente gratos" (*E*, IV, prop. LXXI). Es de notar: los "libres" y no simplemente los "sabios", como para los estoicos (*cfr. SVF*, III, 672).

Conociendo más claramente los límites de nuestro poder, podemos

[45] Un eco reciente de la persistencia de esta aversión en comparación a un amor intransitivo hacia Dios, se puede notar en C. S. Lewis, *The Four Loves*, Londres, 1958, trad. it.: *I quattro amori. Affetto, Amicizia, Eros, Carità*, Milán, 1990, p. 13: "Sólo un tonto o un insolente tendría el atrevimiento de presentarse delante de su creador con esta pretensión: 'Yo no vengo aquí a mendigar, te amo desinteresadamente'".

[46] Si para San Juan "Dios es amor", es también verdad que, para él, "En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó" (*1 Jn*, 4,10).

[47] Sobre este último punto, véanse, por contraste, algunos aspectos de la historia de la idea de afinidad entre Dios y el hombre en E. des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu*, París, 1964.

concentrarnos mejor en ámbitos de acción y de pensamiento eficaces. En este sentido, no me parece que Espinosa sea, como lo ha definido Borges, una "figura patética", que buscaría una compensación a las debilidades individuales en la fusión con el Todo del *amor Dei intellectualis*.[48] No se trata de unión mística, en cuanto inmanente, ni de contemplación beatífica, ni de anulación del yo, sino de conocimiento de las particularidades, de articulación y delimitación de las partes. La *emendatio* de las pasiones acontece sin sacrificio de la propia *utilitas*. Invirtiendo la tradición cristiana, es el hombre, el sabio, quien hace favor de sí al Dios-naturaleza, sin pedir nada a cambio, *do ut non des*.[49] El hombre, y no Dios, es "amor" en cuanto cumplimiento del deseo que constituye la esencia. El sabio se sabe activamente partícipe de la vida de la naturaleza y ligado a sus semejantes mediante el saber articulado de la necesidad de todas las cosas. En el pensar él no se separa de los otros hombres, sino se une a ellos, entrando en sintonía con aquello que, a pesar de estar divididos por las pasiones, ellos tienen en común: el pensamiento mismo.[50]

[48] *Cfr.* J. L. Borges, "Spinoza, une figure pathétique", en *Europe*, 637 (mayo de 1962), pp. 73-76. Para el interés de Borges respecto a Espinosa —al que dedicó dos notables sonetos—, véase M. Abadi, "Spinoza in Borge's Looking Glass", en *Studia Spinozana*, V (1989), pp. 29-42. Borges parece aquí retomar la imagen de Espinosa presentada por Unamuno (*cfr.*, en el presente volumen, la p. 336). Para una interpretación en términos de mística, de tipo oriental, ya sea de la ciencia intuitiva como de otros aspectos de la filosofía de Espinosa, *cfr.* J. Wetlesen, "Body Awareness as a Gateway to Eternity: a Note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to Buddhist Meditation", en varios autores, *Speculum Spinozanum 1677-1977*, al cuidado de S. Hessing, Londres-Henley-Boston, 1977, pp. 479-494; y *The Sage and the Way*, *op. cit.*; G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra il pensiero d'Oriente e d'Occidente*, Parma, 1989, en particular el capítulo III, "Tao sive natura: Spinoza e il taoismo", pp. 69-102 (en desacuerdo con esta hipótesis, aun cuando no se rechace la idea de que Espinosa utilice de manera preferencial fuentes místicas, está H. G. Hubbeling, "The Logical Experiential Roots of Spinoza's Mysticism. An Answer to Jon Wetlesen", en *Speculum Spinozanum*, *op. cit.*, pp. 323-329).

[49] No comparto por ello, sobre este punto, la tesis del óptimo estudio de S. Zac, según el cual el *Deus sive natura* representa el punto de contacto más cercano de Espinosa a la idea cristiana de un amor salvífico (*cfr.* S. Zac, *Spinoza et l'interpretation de l'Écriture*, París, 1965, p. 197). Ni salvación ni, al contrario, sacrificio entran en el sistema de valores de Espinosa, del cual se tienen presentes, conjuntamente, dos afirmaciones: "el esfuerzo por conservarse a sí mismos es el único fundamento de la virtud" (*E*, IV, prop. XXII, schol.) y —con una reminiscencia cartesiana, pero en referencia al *amor intellectualis* como coronamiento de la razón— "el deseo que nace de la razón no puede tener exceso" (*ibid.*, IV, prop. LXI). Desde este punto de vista, su posición se separa enormemente de la apología del sacrificio realizada por Heidegger (e indirectamente relacionada ya sea al análisis del miedo en el párrafo 30 de *Ser y tiempo*, ya sea al rechazo de la seguridad en favor de la angustia) cuando afirma que "el sacrificio no tolera cálculo alguno, con base en el cual cada vez que se cuenta con él como útil o inútil, son los objetivos puestos en alto o en bajo. Un cálculo semejante estropea la esencia del sacrificio" (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Francfort, 1960, p. 45, trad. it.: *Poscritto a Che cos'è la metafisica?*, Milán, 1987, p. 264). Espinosa niega al sacrificio y al 'ser-para-la-muerte' cualquier dignidad intrínseca.

[50] De modo distinto a Descartes, Espinosa no es tanto el filósofo del *ego*, de la individualidad solitaria, sino del *nos*. Concuerdo, en este sentido y desde otra perspectiva, sobre

SEMPER MAJOR

Philautia y *utilitas* resultan exaltadas por su inserción en el cuadro de la totalidad que engloba el conocimiento y el amor individualizante de todas las cosas singulares. Espinosa no exige algún gesto ascético ni impone algún deber de perfección moral: ni un *sacrificium imaginationis*, ni un *sacrificium intellectus* y ni siquiera un esfuerzo sobrehumano de voluntad y de autocontrol.

A diferencia de los estoicos y de la apologética cristiana, el *ordo amoris* espinosiano no tiene ningún carácter objetivo, establecido o creado por Dios. Orden y desorden no son, en efecto, inherentes a la íntima estructura del universo. Dependen sólo de la consideración e imaginación humanas *(cfr. Ep.*, XXXII, 168), lo cual no excluye —como en el caso del bien y del mal— que éstos revistan para nosotros un valor y un no valor. El mismo criterio se aplica a la belleza y a la fealdad. En una carta Espinosa presenta una especie de *aesthetica in nuce*, con que no sólo se inserta indirectamente en la discusión contemporánea sobre el "gusto" y se opone a la plurimilenaria tradición platónica y neoplatónica (que consideraba lo bello como existente en sí y lo feo como simple privación de él), pero elabora también una prosémica de la belleza, esto es, un saber de la distancia en que las cosas se manifiestan bellas o feas:

> La belleza, egregio señor [escribe a Boxel en *Ep.*, LIV, 234], no es tanto una cualidad del objeto que se contempla, cuanto un efecto producido en el contemplante. Si nuestra vista fuese más larga o más corta o si nuestro temperamento fuese diverso, aquello que ahora nos parece bello nos parecería feo, y esto que es feo, bello. Una bellísima mano, vista al microscopio, aparece horrible. Algunas cosas que de lejos son bellas, se vuelven feas vistas de cerca: de donde las cosas, en sí consideradas respecto a Dios, no son ni bellas ni feas [...] Perfección e imperfección son términos que no difieren sustancialmente de los de belleza y fealdad.

En este sentido, la miopía de la mente humana denunciada por Agustín —cuando afirma que, en el gran mosaico del mundo, ella logra percibir

la contraposición entre investigación cartesiana de la simplicidad y conocimiento espinosiano de las *res singulares* realizada por P. Cristofolini, "Ipotesi sull'oggetto della scienza intuitiva", *en Studi sul Seicento e l'immaginazione, op. cit.*, pp. 95-111. Es necesario, en este caso, entender ciertamente la "ciencia intuitiva" como un acercamiento a las cosas del mundo, en el marco, sin embargo, no de un sujeto plural o complejo, de un *nos* en cuanto potencia coligada de los hombres capaces de gozar de la propia actividad, sino de la disposición actual por parte del sabio a no vivir en soledad y animado por intentos egoístas. El único *nos* posible, aquello que depende de la mayor "seguridad" que se goza en democracia, no tiene por lo demás todavía nada en común con el tercer género de conocimiento.

sólo pocas tramas cada vez—[51] no debe ser confundida con la declaración espinosiana de ignorancia relativa al cómo cada uno de los elementos se conecta al conjunto. Cuando afirma que "conocer esto significaría conocer la naturaleza entera y todas sus partes" *(Ep.*, XXX, 164), Espinosa no excluye la necesidad para nosotros de tales vínculos —los únicos que nos permiten el acceso al saber a todos los niveles—, pero afirma sólo que el orden es perspectivo, esto es, que adquiere significado únicamente en la óptica humana, y que, por añadidura, nosotros poseemos un conocimiento discontinuo y local. La argumentación de los estoicos —según los cuales un solo granito de accidentalidad, un solo acontecimiento sin causa, *anaitios*, destruiría la armonía racional del cosmos *(cfr. SVF*, II, 945)— está sustancialmente integrada por esta convicción, que no implica del todo la idea de una cognoscibilidad *per causas* de lo verdadero. Como muestra la ciencia, que continúa acumulando sus indiscutibles éxitos, la confianza en la coherencia de los fenómenos a través de los cuales se manifiesta el perfecto funcionamiento de la *fabrica mundi* se halla oculta. La presencia del orden puede ser descubierta en todas partes, en aquello que es más humilde, como en aquello que es excelso: desde el "objeto filiforme" admirado —se dice— incluso en la hoguera del panteísta Julio César Vanini hasta la "anatomía de un piojo" alabada por los microscopistas holandeses; desde la 'meteorología' de las pasiones hasta la turbulencia de las nubes; desde la armonía del "arco iris" hasta los atributos y los modos de Dios. Espinosa no tiene necesidad de afirmar una de las clásicas *paradoxa stoicorum*, por la cual cuanto más grande es la obediencia a las leyes de la naturaleza, mayor es nuestra libertad. En efecto, no se trata de conocer simplemente el curso de las cosas (de entregarse a él o, senequianamente, dejarse arrastrar), sino también de amarlo, abriendo espacios de actividad no incompatibles con la preponderancia del todo sobre aquella pequeña parte que todo ser es.

Él no sobrepasa, pues, la razón y la ley porque rechaza la dimensión racional del conocer, prefiriendo dirigirse al "sol negro" del amor místico de Eckhart, de Teresa de Ávila o de San Juan de la Cruz. El motivo de fondo es que razón y ley están todavía subterráneamente conexas con el acto de introducir, a través del conflicto, una disminución del poder de existir, esto es, la *tristitia* (por efecto de residual miedo y esperanza). Como en Pablo "la Ley de nuestros padres" *(Hch*, 22,3) nace junto con el pecado, así en Espinosa ella nace como freno a los caprichos y a las pa-

[51] August., *ord.*, I, 2. Las obras de Agustín que Espinosa podría haber conocido son las contenidas en el *Epitome Augustini Operum omnium*, publicada en 1539, que aparece entre los volúmenes de su biblioteca; *cfr.* J. Preposiet, *Bibliographie spinoziste*, *op. cit.*, p. 339, n. 17.

siones humanas, incapaces de autocontrol (pero este *'conatus* descendente' produce precisamente para Espinosa también tristeza y él no distingue del todo, como Pablo, entre una "tristeza según Dios", que favorece la penitencia y la salvación, y una típica del mundo, que "produce la muerte"; *cfr. 2 Co*, 7,10: toda *tristitia* es funesta y Dios quiere alegría, no luto). Si los hombres se hiciesen guiar espontáneamente por la sana razón, las leyes serían inútiles *(cfr. TTP*, 129, 381). La universalidad constrictiva, niveladora de las *res singulares*, nace en forma reactiva y opositora en lo que respecta a las desenfrenadas codicias de los hombres.

Razón y ley garantizan ciertamente alguna *securitas*, pero al precio quizá de una lucha sin fin que divide y disipa las energías, obligando a cada uno a vivir una vida relativamente mísera, dirigida siempre a la defensiva.[52] El amor, por el contrario, completa, pero no anula, la razón; implementa la ley política y religiosa, pero no la cancela. El amor intelectual de Dios representa el conocimiento y la felicidad unidos hasta el límite de lo humanamente deseable, la *cupiditas* que, por superabundancia, desde luego se expande en el todo. Parafraseando a Blake, se podría decir que la razón, como el pozo, "contiene", encierra cantidades exactas de agua, mientras el *amor*, al igual que la fuente, "desborda", *overflows*. Aun siguiendo las leyes precisas de la mecánica de los fluidos —que Pascal y los ingenieros hidráulicos holandeses, esparcidos en toda Europa como expertos en diques, canalización y drenado de pantanos, estaban comenzando a formular precisamente en el tiempo de Espinosa—, ella es siempre excedente respecto a la medida fija que quiere recoger el líquido de una vez por todas.

NO LLORAR EN LA ALEGRÍA

El *amor Dei intellectualis*, como el *ordo amoris*, es una ulterior *transitio:* quita a la ley y a la muerte su "aguijón" sin el auxilio de la gracia, ofrece la *acquiescentia* en lugar de la caducidad, la plenitud del conocimiento y del afecto en lugar de la *ratio diligendi*, sustancialmente intelectualista, de Tomás[53] o de la más tardía concepción del amor como pasión-tormento —en la doble raíz que conserva, por ejemplo, el término alemán "pasión", *Leidenschaft*, en su derivación de la raíz *leiden*, sufrir— o como

[52] Espinosa, que es un filósofo sistemático, trata por tanto de la ley moral y de la razón en el ámbito de la "esclavitud humana" (en el IV libro de la *Ética)* y del *amor Dei intellectualis* o del *ordo amoris* en el de la "libertad humana" (en el V libro de la *Ética)*.

[53] La oposición no es entre la "alegría discreta" del Aquinate y la "radiosa" de Espinosa, a que alude J. Kristeva, *Histoires d'amour*, París, 1983, trad. ingl.: *Tales of Love*, Nueva York, 1987, p. 187. Lo que más cuenta es para Espinosa la conexión intrínseca entre afectos y conocimiento.

amor falto de conocimiento, rodeado por los vaporosos velos del sentimiento.

Por esto no me parece que Unamuno o Horkheimer hayan recogido por completo el sentido del *amor Dei intellectualis* espinosiano, sobrevalorando la permanencia en él de residuos intelectualísticos. Con, al máximo, un grano de verdad, Miguel de Unamuno habla de la *formidable tragedia* de la *Ética* de Espinosa, *pobre judío desesperado de Amsterdam y terrible intelectualista*. Y añade que su amor es un concepto, su eternidad un engaño y que "nada es más triste, nada es más desolado, nada más antivital que esta felicidad, que esta *beatitud* espinosiana, que consiste en el amor intelectual de Dios".[54]

Para Horkheimer, el intelectualismo consiste en cambio en el hecho de que las cosas particulares no sean amadas por sí mismas:

> La unidad del universal y del particular se vuelve evidente en el amor. Amando a una persona particular, tú amas aquello que hay en todos los hombres, más aún, en todas las criaturas, puesto que se puede amar la humanidad o mejor la vida (amar exclusivamente la humanidad es una contradicción), sólo en el individuo concreto [...] Espinosa [...] no está lejos de este conocimiento; pero, en su estoicismo, quiere tomar en consideración cada particular sólo *porque* ahí se refleja el todo, y precisamente este *porque* (por así decir, la reflexión como condición, o justificación a priori de la identificación con el particular) quita su peso a aquello que es particular o caduco. De esta manera el amor termina por recurrir nuevamente al universal, que ha perdido su contenido propio con la intelectualización del particular.[55]

Puede suceder que —respecto a nuestra cultura— Espinosa presente una concepción del amor menos vitalista y pasional (en hebreo, sin embargo, como lo hace notar el mismo Espinosa, *jadah* significa al mismo tiempo *scientia* y *amor)*, menos concentrada en la individualidad exclusiva, separada del contexto de los otros seres. Sin embargo, es cierto que este amor no es del todo triste, desolado o infeliz. Para comprenderlo —y para estimar el peso de las objeciones de Unamuno y de Horkheimer— es necesario modificar la perspectiva desde la cual lo miramos y descubrir algunos de los motivos por los cuales ha sido asumida.

Una especie de prejuicio 'romántico' induce a afirmar que el amor es

[54] M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, 1967, pp. 78-79, y *cfr. ibid.*, p. 13, sobre el *conatus* como deseo de eternidad concebido por este pobre hombre inmerso en las "nieblas holandesas". En realidad, hablando del *conatus*, en cuanto *nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit (E*, III, prop. VIII), Espinosa no se refiere a la eternidad, sino a la duración.

[55] M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969*, Francfort, 1974, trad. it.: *Taccuini 1950-1969*, Génova, 1988, pp. 18-19.

espontaneidad, inmediatez pura, involuntaria y arracional del sentimiento. Su valor debería precisamente consistir en la negación de todo elemento de reflexión y de mediación: de la utilidad, del cálculo, de la premeditación, del conocimiento. En cierto modo es precisamente la violación generosa de normas advertidas como áridas y esclerosadas la que viene a legitimar el valor y a justificar posibles excesos. Es por esto que, más que a un proceso ordenado, él se asemeja al desarreglo y al 'golpe de rayo'; más que a un pleno y estable goce, a una promesa incierta y transitoria de felicidad; más que a una tranquila seguridad, a una afortunada e inestable coyuntura, a una "doble contingencia". Con base en esta última, no sólo se ha casualmente descubierto entre millones de seres el objeto digno del propio afecto, sino que también esto ha correspondido positivamente al sentimiento dirigido a él. En términos generales se puede decir que el presunto "intelectualismo" reprochado al amor espinosiano no es otro que el efecto de un tendencial cambio de cualificación del amor, típico de algunos exponentes de la sensibilidad contemporánea, a reino exclusivo de la imaginación.

Gramática del amor

Según la mentalidad todavía 'stendhaliana' de que está veteada la concepción moderna del amor, él no se halla, pues, ligado a un progreso del conocimiento o a un crecimiento de la constancia, de la seguridad y de la alegría. Sus rasgos distintivos son más bien ofrecidos por la nebulosidad de las emociones, por la imprevisibilidad de los acontecimientos y de su desarrollo (en términos lógicos, el amor correspondido es muy improbable y su naturaleza se caracteriza por la fragilidad), por los peligros que en todo momento rodean la vida de cada uno y por las fluctuaciones no atenuadas del ánimo. Asumiendo precisamente a Stendhal como término de comparación, sinécdoque o *pars pro toto* de actitudes extendidas y premisa para la explicación de los equívocos en que han incurrido Unamuno y Horkheimer, se puede observar cómo las estructuras del amor y de los afectos son en Espinosa no sólo, obviamente, diversas, sino también diametralmente opuestas. Tal asimetría es verificable punto por punto, a diversos niveles. Así, mientras en Espinosa el amor es articulación y especificación suprema del objeto conocido y del conocimiento en sí mismo, para el escritor francés, partidario de los *idéologues*, es un aglutinamiento, una galaxia en parte informe, todavía por analizar y por resolver en sus componentes, los cuales están usualmente destinados a permanecer indistinguibles y desconocidos. Él es "semejante a la *via lattea* del cielo, un conjunto resplandeciente formado

por miríadas de pequeñas estrellas, de las cuales cada una es a menudo una nebulosa".[56] La imaginación y las emociones desarrollan ahora un rol exclusivo. La admiración pone en movimiento la imaginación, que termina por adornar al ser amado de todas las posibles perfecciones:

> Dejad trabajar la cabeza de un enamorado por veinticuatro horas, he aquí qué cosa encontraréis: en las minas de sal de Salzburgo se usa arrojar en las profundidades abandonadas una rama desprovista de hojas por el hielo: dos o tres meses después se la encuentra cubierta de fulgurantes cristalizaciones: los más pequeños ramitos, aquellos que no son más gruesos que la patita de un paro, han florecido con una infinidad de diamantes móviles y centelleantes; es imposible reconocer la rama primitiva.[57]

Ésta es la famosa "primera cristalización". Sin embargo, ella no es suficiente para conservar el amor, porque el alma se cansa de aquello que es uniforme y por tanto incluso de la felicidad. En este punto entra la duda y con ella la esperanza y el miedo. El momento de la "segunda cristalización", en que la felicidad surge de la victoria provisional sobre las incertidumbres y de la realización de una esperanza. En cuanto "el amor hace dudar de las cosas más ciertas",[58] su inestabilidad e inconstancia son y deben ser máximas, de tal manera que se puedan siempre superar y volver el amor siempre igual y siempre diverso. Ay si se desespera de lo posible, pero ay, sin embargo, si se mata el temor, si se muestra una excesiva seguridad, si se priva del peligro: en efecto, el amor es "una flor deliciosa, pero es necesario tener el valor de irla a recoger al borde de un abismo espantoso".[59] En tal perspectiva, según Stendhal el amor podría espinosianamente definirse —al igual que la esperanza— como una *inconstans laetitia* que, de vez en cuando, busca y encuentra confirmación de la correspondencia entre el propio deseo y el del otro. Tal simetría del deseo se apoya sin embargo precisamente sobre la duda relativa a la felicidad recíproca posible.

Los amantes deben advertir simultáneamente la plena identidad y la plena alteridad recíproca. Si ellos fuesen demasiado semejantes, si prevaleciera la identidad, el interés y la atracción recíproca terminarían. Si, al contrario, fuesen demasiado diversos, si la alteridad se volviera absoluta, entonces toda relación quedaría obstruida. Es necesario que este

[56] Stendhal, *De l'amour*, al cuidado de H. Martineau, París, 1947, trad. it.: *L'amore*, Milán, 1968, p. 42.
[57] *Ibid.*, p. 147. La sobrevaloración del objeto amado reduce el amor a *constitutiva ficción*, así que él, para Stendhal, "es menos que ciego: es visionario" (J. Ortega y Gasset, "Amor en Stendhal", en *Para la cultura de amor*, Madrid, s. f., p. 261).
[58] *Ibid.*, pp. 42-43.
[59] *Ibid.*, p. 120.

delicado equilibrio sea continuamente roto y reproducido, aun artificialmente, que este presunto sentimiento espontáneo sea estimulado hasta que la norma se transfigure en sorpresa. Así, cuando la intimidad se vuelve excesiva y la costumbre amenace tomar la ventaja y esclerosar la relación, una eliminación de humor, un mayor cierre del abanico de las ocasiones de encuentro o, en general, de las posibilidades, una potencia, un gesto inesperado y hasta una discusión crean una mayor distancia, una especie de arco voltaico, presupuesto del saltar de una nueva chispa. En cambio, si el alejamiento se vuelve excesivo, un acto audaz o precipitado, como aquel de Julien Sorel que escala la ventana de Mathilde, logra volver a unir a los amantes. Lo que importa es que el amor no se estanque, no promueva derechos consuetudinarios de propiedad, porque "en amor poseer es nada, gozarlo es todo".[60]

Espinosa no vive todavía, stendhalinamente, en una época prosaica o posheroica, en que la seguridad se ha vuelto un desvalor, porque el prevalecer de las pasiones frías, de los intereses, amenaza hacer desaparecer entre algunos pueblos el amor y las otras pasiones 'cálidas' a favor de la vanidad de la posesión de una "mujer a la moda", que da lustre como un "hermoso caballo".[61] Por todos estos (y otros) motivos resulta luego difícil comprender la "ciencia intuitiva" como algo de más (y no como algo de menos) de conocimiento, como manera para nosotros más adecuada de comprender las *res particulares.* Contra la hipóteis de Horkheimer, es necesario además añadir que estas últimas son todas "contingentes y corruptibles" *(E,* II, prop. XXXI, cor.), y por tanto, precisamente, "caducas". Su conocimiento *sub specie aeternitatis* no implica del todo una mirada de Medusa que las petrifique y las vuelva eternas en sentido estático. En sí mismas no es posible sustraerlas al tiempo propio porque no se conoce su "duración", la extensión indeterminada de un tiempo que ha tenido un inicio *(cfr. ibid.).* Este género o *species* de conocimiento atañe al ojo de la mente que tiene la capacidad de probar y aprovechar lo eterno, aquello que no cambia porque está sustraído al tiempo y a la extensión espacial (por ejemplo, la idea de triángulo y sus propiedades). Pero es precisamente a través de esta visión *sub specie aeternitatis*, a través del 'filtro' de un universal, que incorporándose en lo concreto ha perdido su naturaleza genérica, que yo conozco el objeto singular o persona en la riqueza de sus determinaciones. En tal sentido, la universalidad traspasa en la ciencia intuitiva su potencialidad y se actualiza en las *res particulares:* ya no es más conocimiento desinteresado y fríamente equilibrado, sino lúcido interés desequilibrado sobre el multiforme 'difundirse' de la sustancia divina que se manifiesta hasta en aquellos comba-

[60] *Ibid.*, p. 56
[61] *Ibid.*, p. 63.

tes de arañas contra moscas que Espinosa, según Colerus, primer biógrafo del filósofo, parecía observar con mucho gusto y hasta provocar.

El amor no implica una negación de la universalidad en favor de la ceguera de las pasiones, el halo de indeterminabilidad del sentimiento o de los embellecimientos que el deseo —como evocación en el presente de un bien futuro— añade a la cosa amada. Se conoce adecuadamente sólo aquel que se ama, lo cual abre un paso a la mente al margen de los esquemas generales y de la *routine* de un universal estéril. El amor es semejante, en esto, a una gramática generativa, en que precisamente la *competence* en el uso de reglas universales permite las *performances*, esto es, la creación de una infinidad de frases bien formadas, imprevisibles e innovadoras, no introducibles anticipadamente en alguna casilla determinada. El código lingüístico —así como el lógico— no es violado, sino al contrario, implementado y enriquecido; la necesidad no se contradice, sino se articula. En esta óptica, también la transformación de las pasiones en afectos, por medio del instrumento intermedio de la razón, se muestra análoga a la imposición de reglas universales y abstractas de una lengua en el fondo desconocida en su funcionamiento para un parlante que en un primer momento las soporta y sólo más tarde aprende no sólo a utilizar de manera pasiva, sino a crear con ellas nuevas, infinitas frases, cuya plenitud de sentido depende de sus capacidades.[62] Sin embargo, no se trata ni de una simple aplicación *(Anwendung)* de una regla general a un caso particular,[63] ni de una adaptación 'elástica' de la ley a la variabilidad de las situaciones, ni, finalmente, de una compensación supererogatoria respecto a eventuales 'pecados' o a un sentimiento de indignidad. En el primer caso porque estamos frente a una salida del puro formalismo de la ley hacia la invención intelectual y ética, sin que esto implique una recaída en lo amorfo. En el segundo caso porque

[62] Espinosa, que había escrito una gramática hebraica *(Compendium grammatices Linguae Hebreae*, *cfr.* ahora B. Spinoza, *Abregé de Grammaire hébraïque*, introducción, traducción francesa y notas de J. Askénazi y J. Askénazi-Gerson [1968], París, 1987), sin embargo no ha pensado el problema de la gramática en los términos arriba enunciados. *Cfr.*, sin embargo, *KV*, II, 21 (3): "En efecto, tenemos más poder comprendiendo la proposición misma, que comprendiendo la regla de la proposición". Sobre el *Compendium* que tiene como objeto el estudio estructural de las reglas de la gramática hebrea —prescindiendo de su carácter de "lengua sagrada" (Agustín pensaba sin más que en el Paraíso se hablaría el hebreo)—, *cfr.* Z. Levy, "The Problem of Normativity in Spinoza's *Hebrew Grammar*", en *Studia Spinozana*, III (1987), pp. 351-390, y sobre su datación como obra tardía (1670-1676), *cfr.* O. Proietti, "Il Satiricon di Petronio e la datazione della *Grammatica ebraica* spinoziana", *ibid.*, V (1989), pp. 253-272.

[63] En el sentido en que hoy, respondiendo a algunas dificultades puestas por las teorías de Habermas sobre la universalidad trascendental de las reglas, de ello habla K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Francfort, 1988. Más que una aplicación del universal al particular, la *scientia intuitiva* parece tener la naturaleza del arte cuando es entendida como conocimiento de la particularidad.

cae por tierra en Espinosa la separación entre un saber epistémico y uno exclusivamente "práctico" (en el sentido de la reciente "rehabilitación de la filosofía práctica" que subraya en la tradición aristotélica sólo la idea de "prudencia" —del aplicar las reglas caso por caso, como en la *juris-prudentia*— y no la de "ciencia práctica").[64] En el tercero porque las meras compensaciones supererogatorias a la violación de la ley o al amor como piedad, perdón y benevolencia no bastan para potenciarse a sí mismos, en cuanto no se impulsan más allá de la lógica —aunque sea simétricamente invertida— de la razón y de la universalidad, restableciéndole el poder y restaurándole la rigidez después de cada derogación.

El 'estupor de la razón' (como cálculo y "número") frente a la ilogicidad del devenir uno de dos en el amor, para el que la razón "tiene la culpa aun debiendo tener razón", encuentra aquí de esta manera su justificación más creíble. Aquel "milagro" —cantado por Shakespeare en el breve poema *El fénix y la tórtola*, símbolos, respectivamente, del renacimiento y de la constancia de los afectos— no es ya del todo comprensible:

> La identidad no era equivalencia: con su naturaleza, única aunque bajo un doble nombre, ellas no contaban ni por uno ni por dos. La razón, confundida por sí misma, veía la unión en su división; absorbida la una en la otra, distinta una de la otra, aquellas criaturas se habían asimilado tan bien, que se preguntaban cómo su dúo pudiese formar un tan armónico solo; así que el amor tiene razón, mientras la razón, que aunque debería tener razón, no tiene razón, desde el momento que ve una tan bella unión ahí donde debería haber una división.[65]

La incoherencia de la contradicción bloqueada en el amor-pasión se vuelve creatividad.

INCIPIT VITA NOVA

El carácter fontal y renovador del *amor intellectualis* —por el cual la mente es como si renovase, *tamquam jam inciperet esse (E,* V, prop. XXXI, schol.)— no implica del todo la negación de la idea de necesidad, en favor de una especie de principio de indeterminación. Solamente se

[64] La *Etica more geometrico demonstrata* rodea de tal modo también el dualismo aristotélico de *episteme* y *phronesis*, esto es, de un conocimiento de aquellos conceptos universales (como el triángulo), que no pueden ser diversamente de como son y de un conocimiento de aquello que en cambio "puede ser diversamente" de lo que es *(cfr. Eth. Nic.*, VI, 1ss.*)*.

[65] W. Shakespeare, *The Phoenix and the Turtle* (1601), vv. 38-48, trad. it.: *La fenice e la tortora*, en *Opere complete, op. cit.*, vol. II, p. 1211. Sobre las formas y las consecuencias de la pasión de amor en Shakespeare, *cfr.*, más en general, D. R. C. Marsh, *Passion Lends Them Power: a Study of Shakespeare's Love Tragedies*, Manchester-Nueva York, 1976.

requiere una mayor agudeza, una mirada individualizante (semejante a la del arte, expresión de una protesta contra la separación absoluta de universal y particular, de conocimiento y afectividad), que había ulteriormente desarrollado el criterio —apenas esbozado por los estoicos— de distinguir las específicas modalidades con que una ley general se articula a través de una ilimitada variedad de manifestaciones, con el espesor, precisamente de todas las determinaciones que definen las *res singulares*.

Sin embargo, es raro que los hombres —aun conociendo el bien sin amarlo o amándolo sin conocerlo— estén dispuestos a abandonar las satisfacciones de aquel grado limitado de autoconservación sobre el que se han acomodado. En verdad, ninguno puede liberarse de la *imbecillitas imaginandi* y del orden rígido pero consolante de una razón que exorciza el caos y el desorden de las pasiones. De manera aparentemente extraña e incongruente, la capacidad de atracción de las formas más altas de existencia y de conocimiento es más baja respecto a aquella de los grados que permiten una menor perfección, como si los hombres rehuyeran la felicidad. En efecto, todos están sujetos a la fuerza de la imaginación, algunos a la de la razón, mientras relativamente pocos son aquellos que llegan a la ciencia intuitiva y al amor intelectual de Dios y que saben, al mismo tiempo, utilizar precisamente para tal finalidad la *imaginandi potentia (ibid.,* II, prop. XVII, schol.) y toda la fuerza de la *ratio*. Sobre este 'misterio' —de que había tratado con sorpresa y consternación La Boétie— la tradición clásica no se había interrogado a fondo, contentándose a menudo con condenar los vicios y la debilidad de los hombres por lo que respecta a las pasiones o de glosar el dicho ovidiano *video meliora, proboque, deteriora sequor.*[66] Espinosa —aun encontrando un punto de fuga en el ideal del sabio— había en cambio puesto el problema en el centro de la propia reflexión y había buscado las razones en el extrapoder del todo de la naturaleza y de las causas externas sobre el hombre que no puede precisamente pretender de manera narcisista representar "un imperio en un imperio", en la inseguridad de las condiciones de existencia y en la incapacidad por parte de muchos individuos y comunidades de abandonar la vida a medias que llevan y que sustancialmente desean. En este sentido no se trata para él, kantianamente, de salir del "estado de minoridad", a través de la educación o garantías puramente jurídicas,[67] sino de acrecentar la potencia de existir, que contiene ya en sí el conocimiento y la educación y al que luego el derecho se

[66] *Cfr.* Ovid., *Met.*, VII, 20-21, y *E*, IV, prop. XVII, schol.

[67] La religión conserva toda su potencia precisamente porque, debiendo dirigirse a multitudes dominadas por las pasiones, debe formular los mandamientos destinados a la salvación de los pueblos "bajo forma de ley" *(cfr. Ep.*, XIX, 111).

junta. Es la pasión misma, el sufrir inducido por la pasividad (esto es, en forma positiva, el bajo grado de actividad y de deseo de vivir) lo que desaloja las posibilidades latentes de una razón en grado de expandirse y de un ulterior aumento del poder de existir. Y es el sufrimiento lo que impulsa a la investigación y acrecienta el grado de actividad de la pasión, de tal manera que corrija la *diastrophe* (la perversión o, en este caso, difracción) y haga converger energías precedentemente disipadas o no coordinadas sobre el foco óptico de la razón, primero, y de la ciencia intuitiva, después, en un proceso de acercamiento a la fuente de toda actividad, de toda luz y de toda *potentia* que es Dios. El *Deus sive natura*, a quien el amor intelectual es dirigido, es en este sentido actividad presente y difundida en toda la cosa y en cada cosa. No coincide, pues, con el acto puro y la inmovilidad del dios aristotélico, que opera por atracción y mueve permaneciendo inmóvil y que es por esto comparado con un amante que se hace desear, con un imán o el punto de apoyo de una palanca que permite el movimiento del brazo precisamente porque está firme. Desde este punto de vista, al más alto nivel de la ciencia intuitiva, la potencia del hombre no puede limitarse, individualmente, a la resistencia activa o al 'despotismo ilustrado' de los estoicos sobre las pasiones, ni, con mayor razón, políticamente, al absolutismo represivo que concentra la racionalidad en el Estado y abandona a sabiendas a pasiones e ilusiones a las multitudes (y ni siquiera, por el contrario, a la impotencia de las utopías que debilitan la energía de las pasiones con el espejismo de una racionalidad completamente autónoma respecto a ellas).

Al reconocer cuán pocos son los hombres que se hacen normalmente guiar por la razón, y todavía más raros aquellos que son movidos por el amor intelectual, sin reciprocidad, de Dios, Espinosa no saca ciertamente todas las consecuencias de semejantes constataciones, pero es lúcido al rechazar, en el terreno moral, tanto los paliativos de la inventiva o de la melancolía, del rigorismo o del oportunismo, de las certezas categóricas o de las apuestas 'pascalianas', como, en el político, la perpetuación del dominio en lo que respecta a las multitudes y a su salvación mediante las utopías. En principio, todo su esfuerzo tiende a incrementar en todos los hombres la contención de las causas y de los efectos, de la *tristitia* y de la coerción, promoviendo en cambio la *utilitas* del individuo y de la colectividad.[68] Con la democracia, Espinosa intenta precisa-

[68] Sobre la piedad en Espinosa, como deseo innato de hacer el bien de acuerdo con la razón, *cfr.*, por ejemplo, *E*, IV, prop. XXXVII, schol. 1, y L. C. Rice, "Pity and Philosophical Freedom in Spinoza", en *Spinoza in Political and Theological Thought*, *op. cit.*, pp. 186*ss*. La posición de Espinosa difiere de la de su admirador Nietzsche, que criticaba, sin embargo, del mismo modo que en Schopenhauer, la tendencia a la compasión, pero que por su cuenta intentaba desarrollar la "voluntad de potencia" de algunos a expensas de la *tristitia* de las multitudes (que conduce de nuevo sin más hacia atrás respecto a las condiciones de

mente crear una sociedad en que cada hombre —siendo amo de sí mismo, libre en cuanto no vinculado a un poder arbitrario que lo oprima— pueda levantar sobre tales fundamentos una vida más feliz o de cualquier modo más segura.

Sólo de esta manera el individuo moderno podría alcanzar una real autonomía. Respecto a la senda maestra anteriormente seguida por las religiones y por la filosofía, el camino que las conduce sufriría una radical desviación. Ya no pasaría por una escalada al cielo a través de las tribulaciones de una existencia que se consume en la espera de una felicidad aplazada, con la esperanza de ver finalmente el rostro de un Dios que condensa todos nuestros opacos deseos. Ya en este mundo, la ascesis se transformaría más bien en una ascensión a la cumbre de sí mismos, a la verdad y a la vida en su plenitud. En el *ordo amoris* espinosiano, cada uno experimentaría entonces *ex incremento virium*, por el crecimiento de sus fuerzas, la tranquila alegría de encontrarse en casa propia en un universo iluminado por la omnipresencia y por la omnipenetrabilidad y difusión del dios-naturaleza. No se necesitaría ya —como Petrarca en la ascensión al Monte Ventoso— reencontrar agustinianamente a Dios en la intimidad de sí mismo y subestimar comparativamente la admiración por "las cumbres de los montes, las olas enormes del mar, las corrientes extensísimas de los ríos, la circunferencia del Océano, las órbitas de los astros" *(Conf.*, X, 8, 15). En Espinosa, el *amor intellectualis* intuye a Dios dondequiera y sabe que él 'habita' no sólo en el alma de los buenos y de los virtuosos, sino en todas las cosas, comprendidas aquellas que nos parecen más despreciables y malvadas.

vida alcanzadas después de aquella última "sublevación de esclavos" que había sido la Revolución francesa). El carácter dativo de las virtudes nietzscheanas no pasa, por lo demás, a través del *amor* como fuerza ascendente, en cuanto su espinosiana *transitio* es curvada en sí misma por una nueva forma de eterno retorno estoico, por el *amor fati* o, mejor, por el *ego fatum*. Es la voluntad que, retomado el vigor, tiende a crear, a través de la potencia, su propio orden artificial, hasta hacerlo volverse naturaleza. El proyecto no es ya aquel de La Boétie, o de Espinosa, de abandono de la servidumbre voluntaria o de una democracia en que los individuos se vuelvan colegialmente potentes a través de una equitativa redistribución del poder/derecho. Se retorna a los grandes "peces" *(cfr. TTP*, 377), a los Leviatanes, a los "gélidos monstruos" y a los aristocráticos representantes del futuro (los *Uebermenschen)*, que tendrán la fuerza y la facultad de devorar a los pequeños.

Cuarta Parte

LA GRAN ESPERANZA

Primera Sección: El terror y la virtud

XXII. LA FORMA DEL FUTURO

EXPECTATIVAS DE CAMBIO

EN EL verano de 1789, un conocido escritor y agrónomo inglés, Arthur Young, encuentra a las orillas de un camino en medio de los campos una campesina llena de arrugas y precozmente envejecida: tiene sólo veintiocho años, pero aparenta sesenta o setenta. Posee una pequeña porción de tierra, una vaca y un caballo flaco, pero la familia está tan arruinada por la exacción de los derechos feudales *(car les tailles et les droits nous écrasent)*, que todas sus esperanzas se concentran a la espera de que la espantosa miseria termine y el mundó cambie.[1]

Su suerte no es excepcional. Una cuarta o quinta parte de la cosecha termina generalmente en las manos del señor feudal y otras formas de abastecimiento son severamente castigadas. "Ay del campesino" que hiera "una perdiz o un pichón": las leyes son "inviolables en proteger a las bestias como si fuesen hombres y en perseguir a los hombres como si fuesen bestias".[2] La existencia cotidiana en las campiñas es, en términos espinosianos, de tal manera dominada por la *insecuritas*, que no sólo a la razón, sino incluso a la humanidad se les impide a menudo manifestarse. Los campesinos franceses de este periodo semejan todavía, como los había descrito La Bruyère un siglo antes, en 1688, "animales feroces, machos y hembras, esparcidos por el campo, adheridos a la tierra, que cavan y giran continuamente con una testarudez invencible". Ellos poseen algo que sólo se asemeja a "una voz articulada y cuando se ponen en pie tienen una cara humana y en efecto son hombres. Por la noche se retiran a sus cuevas, donde viven de pan negro, de agua y de raíces". La única concesión que La Bruyère admite en lo que respecta a estos animales es reconocerles el derecho a la existencia: "Ellos ahorran a los otros hombres la fatiga de sembrar, arar y recoger los productos de la tierra para vivir y merecen por esto no quedar privados de aquel pan que han sembrado".[3]

La revolución hace subir de nuevo a la superficie una historia sumergida, articula la voz balbuceante de aquellos que no tenían derecho

[1] *Cfr.* A. Young, *Travels in France and Italy* (1792), Londres, 1915, p. 159 y *cfr.* también H. Taine, *AR*, 255.

[2] G. Salvemini, *La Rivoluzione francese*, Milán, 1972, p. 17.

[3] La Bruyère, *Les caractères ou moeurs de ce siècle*, Paris, 1962, p. 363.

mucho tiempo tímidamente cultivada, de que los errores puedan ser corregidos y que los males, por el hecho mismo de volverse públicos, produzcan, junto al escándalo y el malestar, también el remedio. El ideal de una vida más digna —diversa de aquella hasta ahora conocida— no parece ya un sueño, aun cuando conserve quizá los rasgos alucinatorios de la pesadilla.

En efecto, la pesadilla comienza de súbito: no apenas se asoma la gran esperanza, aparece también el "gran miedo".[7] En la segunda mitad de julio de 1789 (en un periodo crítico para la siega) las noticias provenientes de París sobre un presunto complot aristocrático contra los Estados generales para hambrear al pueblo encuentran en provincia oídos alarmados.[8] Se suman de inmediato al ya endémico terror de los bandidos que, como los legendarios Cartouche y Mandrin, actúan violentamente por dondequiera, imponiendo pesadas contribuciones o entregas de dinero ilegítimas, matando y burlándose de la autoridad. Difundido en forma penetrante desde finales del invierno anterior, este temor llega ahora al paroxismo: el espectro de la venganza de los nobles amenazados en sus privilegios se une a los fantasmas más antiguos del hambre y de la miseria, desencadenando oleadas de pánico, de credulidad, de superstición y de violencia: quien está atemorizado espanta. La *insecuritas* alcanza así su máximo nivel.

En una sociedad con predominante comunicación oral, existen en este periodo los *errants* (mendicantes, cuyo número se multiplica por el hambre, ambulantes, charlatanes, *montreurs d'ours),* que transmiten directamente las noticias: los periódicos, para los pocos capaces de leerlos o de recitarlos a otros, llegan de cualquier modo con retraso respecto al ritmo acelerado de los acontecimientos. Este pueblo de itinerantes forma un terrible ejército que, junto a afirmaciones distorsionadas, difunde también el terror. Además de ser protagonistas de pequeños o

de un futuro mejor (anunciado por Sebastien Mercier en el primer gran romance ucrónico, *L'an 2440*, es decir, aquel en que la perfección se cambia del espacio, en general de islas remotas, en el tiempo), confirmadas por la realización del milenario sueño de volar (globo aerostático), de la derrota de enfermedades mortales (la viruela), como también por muchos otros síntomas, entre los cuales el alargamiento de la esperanza promedio de vida, sobre la que había atraído la atención también Condorcet y para la cual *cfr.* I. F. Clarke, *The Patterns of Expectation, 1644-2001*, Nueva York, 1979, en particular pp. 1-61.

[7] G. Lefebvre, *La Grande Peur de 1789*, París, 1932, trad. it.: *La grande paura del 1789*, Turín, 1953. Cito de la nueva edición, al cuidado de J. Revel, *La Grande Peur de 1789, suivi de Les foules révolutionnaires*, París, 1988. En Lefebvre "al doble registro contradictorio de miedo y esperanza, que pone en el corazón de aquello que llama 'mentalidad revolucionaria', hace eco aquel movimiento de 'contraposición'... seguido de una 'expansión' que ya sugería el autor de *Histoire socialiste*" (J. Revel, *Présentation* a *La Grande Peur de 1789, suivi de Les foules révolutionnaires*, *op. cit.*, p. 14).

[8] Sobre las voces relativas a los presuntos complots para hambrear al pueblo, *cfr.* S. Kaplan, *Le complot de la famine: histoire d'une rumeur aux XVIIIe siècle*, París, 1982.

grandes episodios de criminalidad, en efecto incendian a menudo las cosechas o las granjas cuando la acogida que les dan los campesinos no la consideran satisfactoria.

El fenómeno del miedo, que produce desconcierto pero atiza también la rebelión,[9] ha sido objeto de estudios fundamentales por parte de la historiografía sobre la Revolución francesa, sobre todo en los años treinta de nuestro siglo. El nombre de George Lefebvre es el más conocido, pero no es ciertamente el único que ha trazado "una cartografía y una cronología del miedo", indicando las líneas de propagación del pánico según cinco corrientes y estableciendo sus mediciones temporales.[10] Y aun cuando quizá sus posiciones asumen una naturaleza dicotómica y "maniquea",[11] su mérito indiscutible sigue siendo el de haber analizado el miedo a gran escala, estableciendo el origen, las correlaciones, las áreas de difusión y describiendo, al mismo tiempo, la estructura y las metamorfosis sociales en el cuadro de una integración de la sicología con la historia y con la política. Sobre las tesis de Lefebvre gravita aún la hipoteca teórica de los representantes de la sicología de las multitudes y en particular de Gustave Le Bon,[12] que había aplicado sus hipótesis generales también a la Revolución francesa.[13]

Aun rechazando los esquemas considerados aproximativos de Le Bon, incluso Albert Mathiez,[14] en el último gran fresco sobre el miedo revolucionario, muestra no haber salido todavía de esta óptica que considera el miedo estrechamente ligado a la dimensión del pánico irracional de las muchedumbres. Anticipando las categorías sartreanas de

[9] *Cfr.* G. Lefebvre, *La Grande Peur de 1789, op. cit.*, p. 56: "Así toda revuelta despertaba en el alma del campesino la tentación de imitarla y, al mismo tiempo, lo espantaba. El pueblo se atemorizaba a sí mismo".

[10] Véanse las investigaciones de P. Conard, *La peur en Dauphiné (juliet-août 1789)*, París, 1904.

[11] Es ésta la tesis de M. Vovelle, *La mentalité révolutionnaire. Sociétés et mentalités sous la Révolution française*, París, 1985, p. 99.

[12] Para Le Bon véanse, sobre todo, R. A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Londres, 1975; S. Moscovici, *L'âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, París, 1981; S. Barrow, *Distorting Mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth Century France*, New Haven y Londres, 1981, y A. Mucchi Faina, *L'abbraccio della folla. Cento anni di psicologia collettiva*, Bolonia, 1983, pp. 32*ss*. Sobre las muchedumbres revolucionarias, *cfr.*, para los estudios históricos más recientes, G. Rudé, *The Crowd in the French Revolution*, Oxford, 1959 (con un absoluto silencio sobre el ensayo de Mathiez) y C. Lucas, "The Crowd and Politics", en *The Political Culture of the French Revolution*, al cuidado de C. Lucas, en varios autores, *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, 3 vols., Oxford, 1987-1989, vol. II, pp. 259-285.

[13] *Cfr.* G. Le Bon, *Le Révolution française et la psychologie des révolutions*, París, 1912.

[14] Mathiez polemiza contra *le docteur Le Bon*, confuso y superficial, que no define los términos que usa y prefiere a otro sicólogo, Georges Dumas, en cuyo libro *Le contagion mental* dice haber *trouvé des suggestions très précieuses* (A. Mahtiez, *Les foules révolutionnaires*, Paris, 1934, p. 264 n.).

la *Crítica de la razón dialéctica,*[15] ve en efecto en la multitud un agregado heterogéneo y efímero de individuos "como se constituyen sobre las aceras de las estaciones, en el momento de paso de los trenes o en la plaza de una ciudad, en el momento en que las escuelas, las oficinas, las fábricas echan fuera su población que se mezcla a los charlatanes y a aquellos que pasean".[16] Entre esta muchedumbre y la reunión voluntaria existen los "agregados *semi-voluntarios*", especialmente difundidos en el *ancien régime:* campesinos en el periodo de la siembra y de la siega o bien habitantes de un pueblo a la salida de la misa dominical.[17] Se trata de *rassemblements orientés vers l'action*, que por la llegada de hechos nuevos (noticias, acontecimientos angustiosos, etc.), entran en un "estado de muchedumbre", por el cual transforman instantáneamente el agregado en un *rassemblement révolutionnaire,* en aquel que Sartre ha definido como "grupo en fusión" en el momento que alcanza el "calor blanco".

Después de las páginas literariamente memorables de Madame de Staël, de Michelet y de Taine sobre el comportamiento de las multitudes[18] —en que sin embargo faltaba una tematización explícita del fenómeno y de su dinámica—, las contribuciones de Lefebvre y de Mathiez han sido ciertamente fundamentales. Sin embargo, han subestimado, acentuando la espontaneidad o semiespontaneidad de los comportamientos de masa, el aspecto de institucionalización y de organización política y teórica del miedo (y de la esperanza). Y esto sobre todo cuando, en el transcurso de algunos años densos de transformaciones, se pasa del "gran miedo" de 1789 y del "primer terror" de las masacres de septiembre de 1792 al gran Terror jacobino de 1793 y de 1794.

[15] *Cfr.* J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique,* París, 1960, trad. it.: *Critica della ragione dialettica,* Milán, 1963, vol. I, pp. 38*ss.*, 421*ss.*, vol. II, pp. 17*ss.*

[16] A. Mathiez, *Les foules révolutionnaires, op. cit.*, p. 246.

[17] Incidentalmente, el lunes era temido: "Se ejecutaban en aquel día los planes elaborados el domingo", en el único momento en que se tenía el tiempo para encontrarse *(ibid.*, p. 248).

[18] *Cfr.*, por ejemplo, A. L. G. de Staël, *Considerations sur la Révolution française* (1818), París, 1983, p. 273:

> Estos veinte mil hombres penetraron en el palacio del rey, sus fisonomías estaban caracterizadas por esta chabacanería moral y física de que no se puede soportar el disgusto, no importa cuán filántropo uno sea. Si algún sentimiento verdadero les había animado, ellos habían venido a reclamar contra las injusticias [...] contra todo aquello que el poder y la riqueza pueden hacer sufrir a la miseria. Los andrajos de que estaban vestidos, sus manos ennegrecidas por el trabajo, la vejez precoz de las mujeres, el embrutecimiento de los niños, todo habría suscitado la piedad. Pero sus horribles imprecaciones mezcladas con los gritos, sus gestos amenazadores, sus instrumentos mortales, ofrecían un espectáculo espantoso, que podía alterar para siempre el respeto que la especie humana debe inspirar.

XXIII. EL DESPOTISMO DE LA LIBERTAD

EL PLACER Y EL MIEDO

DESDE el punto de vista de las teorías políticas, radical es el derribo de la tradición llevado a cumplimiento por los jacobinos con el Terror. En Montesquieu el "miedo" *(crainte)* es en efecto típico de los gobiernos despóticos, mientras la "virtud" es característica de los gobiernos republicanos democráticos. La *crainte* implica el predominio del puro arbitrio, del capricho de un solo hombre, la carencia de leyes o reglas fijas que garanticen la seguridad de la vida y de la propiedad de cada uno. Lo que actúa en el despotismo no es sin embargo la simple *crainte*, sino la *corruption de la crainte*, del principio mismo de su organización.[19] Tal régimen se sostiene más que sobre un fundamento positivo, sobre un poder negativo, esto es, sobre la disgregación de la *utilitas*, que —desde los estoicos hasta Espinosa— está en la base de la autoconservación de los individuos. En los regímenes despóticos los hombres pierden las razones del vivir. Secretamente prefieren o el imperio de los sentidos (que les haga olvidar los males que los afligen y que ellos mismos infligen a otros) o la muerte, a la que siempre están prontos o resignados. Desde este punto de vista, la religión islámica es, según Montesquieu, la más adaptada al despotismo, pues representa *une crainte ajoutée à la crainte*, ambas atemperadas por la promesa de un premio final celeste por la obediencia prestada sobre la tierra.

De manera distinta a la tiranía, que presupone un origen ilegítimo del poder, o a diferencia de la dictadura antigua, que tiene carácter excepcional y rigurosamente delimitado en el tiempo, el despotismo trata a los ciudadanos como siervos, aplicando a la esfera política aquellas relaciones de desigualdad que en Grecia y en la filosofía de Aristóteles son características de la dimensión doméstica, en que está vigente por naturaleza una relación de pareja, fundado sobre el "mandar y el ser mandados": esposas, niños y esclavos deben simplemente obedecer al *despotes*, al amo en sentido lato, en los respectivos papeles de marido, padre y amo en sentido estricto. El despotismo, extendiéndose más allá de su ámbito familiar y aplicándose a la esfera propiamente "política"

[19] *EdL*, XXIV, III; V, XIV. Son interesantes, sobre este punto, las observaciones de A. Grosrichard, *Structure du Sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, París, 1979, pp. 34*ss.* y 49*ss.*

—en que debería valer la igualdad entre los ciudadanos—, se vuelve una forma de poder degenerado. A su vez, la ley (que debería ser, aristotélicamente, "razón liberada del deseo"; *cfr. Pol.*, v, 1313b y III, 1287a) termina por transformarse en su contrario, en razón sometida al deseo mismo.

Los regímenes despóticos producen individuos completamente separados entre sí o, lo que es lo mismo, mantenidos juntos por la fuerza repulsiva de pasiones que los aíslan, impidiendo toda confianza y solidaridad recíprocas, degradando a los ciudadanos a súbditos y generando así la más completa, fatalista y vil pasividad política, apenas interrumpida por alguna esporádica, rabiosa y fugaz llamarada de rebelión (en cuanto —como Montesquieu añadirá más tarde en los *Pensées*, en *OC*, vol. II, n. 998, p. 1268— *les passions lentes ne raisonnent pas plus que les furieuses* y las unas pueden convertirse en las otras).

El despotismo viene ahora a encarnar en Montesquieu el revés o la sombra de todo aquello que una sociedad 'ilustrada' aborrece y considera diametralmente opuesto a sí misma.[20] Parafraseando a Kant, se podría decir que constituye la respuesta más adecuada a la pregunta ¿qué cosa *no es* la Ilustración? Pensando en La Boétie, en cambio, se podría afirmar que el despotismo propone de nuevo la dramática interrogación sobre por qué todos los hombres, comprendido el Sultán, aceptan vivir en un estado de sustancial servidumbre voluntaria como en un "parque de animales" (*TSV*, p. 135).

En Montesquieu, desde las *Cartas persas*, el análisis del despotismo se profundiza, enriqueciéndose con dos elementos nuevos: el de una crítica al absolutismo, que, desde Luis XIV en adelante, ha vuelto al Estado propiedad privada del *moi* de un rey que destruye los cuerpos intermedios y disminuye drásticamente el peso político de la nobleza, de un soberano que reina a través del miedo, de un *prince* que pone *une tête de Méduse dans sa poitrine* (*EdL*, VIII, VI; VIII, VII); y el de la descripción de los rasgos de la voluptuosidad y de la sensualidad, que vienen individuados en las áreas del Imperio otomano y de Persia.

El déspota es el primero en ser prisionero de la lujuria, como emparedado vivo en el espacio físico del harem o del serrallo. Cediendo las riendas del gobierno efectivo al Gran Visir —mediante una delegación que produce un paradójico vacío de poder precisamente en su centro— él manda por poder en la propia esencia y en una remota lejanía de los súbditos. Cada individuo se envuelve entonces en el manto de su especí-

[20] Para una reconstrucción de la historia del término, *cfr.* A. Koebner, "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XIV (1951), pp. 275-302; F. Venturi, "Dispotismo Orientale", en *Rivista Storica Italiana*, LXXII (1960), pp. 117-126; y B. Kassem, *Décadence et absolutisme dans l'oeuvre de Montesquieu*, Ginebra-París, 1960.

fica pasión, sustrayéndose a la mirada de los otros, que tendencialmente evita o ignora como posibles fuentes de ayuda, beneficio o consejo. Todos viven inmersos en su pasión dominante: los súbditos en la *crainte* (como estado durable y paralizante del alma, que induce a una obediencia casi animal y que se distingue por ello del simple *peur,* que indica la reacción inmediata a un peligro); el déspota en la voluptuosidad; el Visir en la embriaguez de un poder discrecional y absoluto (pero no exento de temor, en cuanto él puede ser llamado a rendir cuentas en todo instante, según los imprevisibles caprichos del Amo). Todos se colocan de este lado de la observancia de las leyes dictada por la razón, todos sobreviven en el modo peor, en el estancamiento y en el espacio de la corrupción de todo vínculo civil y afectivo.[21] Con todo —y el hecho no deja de maravillar por siglos a los observadores extranjeros, en particular los venecianos—, a pesar de estar sometidos a leyes y costumbres tan arbitrarias y nocivas para los propios intereses por parte de un poder intrínsecamente débil, los súbditos de estos regímenes despóticos obedecen a las autoridades de manera más ordenada que en cualquier otro sistema político.[22] El peligro verdadero está en las conjuras de palacio. Pero también en este caso se asiste a la paradoja por la que los despotismos, precisamente porque desembocan en un individuo constantemente amenazado, constituyen los regímenes más fuertes y duraderos, capaces de prosperar aun cuando sus exponentes sean muertos uno después del otro.[23]

Sin embargo, existe, según Montesquieu, una diferencia decisiva entre los asiáticos y los franceses: los primeros "no superan el miedo de la muerte a no ser por medio del miedo del castigo: lo cual produce en el ánimo un terror que casi lo atonta", mientras los segundos "destie-

[21] Sobre la idea que de Persia se tiene en Francia en este periodo, *cfr.* O. H. Bonnerot, *La Perse dans la littérature et la pensée françaises du XVIIIe siècle. De l'image au mythe,* París, 1988. Sade ha recogido este aspecto del despotismo oriental desde un punto de vista que invierte el valor que normalmente le atribuyen los occidentales:

> La voluptuosa Asia que tiene encerrados con cuidado los objetos de sus goces, ¿no nos muestra quizá que la lujuria es superada por la opresión y por la tiranía y que las pasiones se encienden con mayor fuerza a través de aquello que se obtiene con la constricción y no a través de cuanto es concedido de buen grado?

(D. A. F. de Sade, *Histoire de Juliette ou la prosperité du vice,* trad. it. cit., p. 298.) Por otra parte, para Montesquieu, el Oriente es "no tanto un área geográfica, cuanto un angustioso lugar del espíritu en que gobiernan todos los peores impulsos humanos" (J. N. Shklar, *Montesquieu,* Oxford, 1987, trad. it.: *Montesquieu,* Bolonia, 1990, pp. 49-50).

[22] *Cfr.*, por ejemplo, el texto de la relación del embajador veneciano Antonio Erizzo, de 1577, en L. Valensi, *Venise et la Sublime Porte. La naissance du Despote,* París, 1989, trad. it.: *Venezia e la Sublime Porta. La nascita del despota,* Bolonia, 1989, p. 52.

[23] Esto viene ya señalado por Espinosa en *TTP,* 454, pero *cfr.* también Montesquieu, *EdL.*, XIX, XXVII y *LP,* CIII, y, para esta última referencia, A. Grosrichard, *Structure du Sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique, op. cit.*, p. 100.

rran el miedo a través de una satisfacción superior a él" *(LP*, LXXXIX). Se podría decir que en general los europeos han conquistado aquella *philautia* o amor de sí que los orientales todavía no conocen a no ser en la forma de una combinación de *amor mortis* y de sensualidad (en los placeres, en efecto, se sustraen a sí mismos y no se advierte alguna superior *utilitas* respecto a la del momento). Sólo ignorándose a sí mismos —violando aquel precepto délfico del *gnothi seauton* que, de Sócrates en adelante, constituye el patrimonio de la civilización occidental, junto a la idea de autocontrol, de continencia o de *enkrateia*— se logra hacer tolerable el miedo y la opresión hasta el punto de desear y pedir la 'esclavitud voluntaria'.

De una manera distinta de la *crainte*, la *vertu politique* republicana (distinta de la *morale* y de la *chrétienne)* exige una transparencia absoluta de las relaciones entre los ciudadanos, su incansable actividad en la esfera pública y, sobre todo, un relevante amor a la igualdad, tanto de los derechos como de los bienes.[24] La razón, separada de las pasiones que conducen al aislamiento, tiende a la universalidad y organiza la convivencia civil según los propios cánones. Las repúblicas se edifican por tanto sobre la común participación de los ciudadanos en el gobierno de la sociedad y sobre la consiguiente ausencia de miedo de cada uno en comparación con un poder que es emanación de todos. Sin embargo, la virtud como amor a las leyes y a la patria —bienes comunes producidos incesantemente por la actividad de los ciudadanos—, pretende la "renuncia a sí mismos", el "sacrificio de sus más caros intereses" y la "preferencia continua del interés público al propio": quien se somete a las leyes debe cargar sobre sí el peso.[25]

Los Estados monárquicos son, finalmente, gobernados por el "honor", esto es, por el poder de la opinión ajena sobre la autoestima de los individuos, como también por la respetuosa obediencia a leyes que per-

[24] *Cfr.* Montesquieu, *EdL*, V, 6: "Como la igualdad de las fortunas conserva la frugalidad, así la frugalidad mantiene la igualdad de las fortunas". Para Montesquieu, que no propone un modelo de república ascética, el comercio no constituye sin embargo un obstáculo a la frugalidad. Desarrolla, al contrario, costumbres sobrias y moderadas *(cfr. ibid.*, V, 3-6). La exigencia de la "frugalidad", que se volverá un valor central en el pensamiento de los jacobinos, y en particular de Saint-Just, depende del principio de igualdad de los bienes. Montesquieu considera que se puede moralizar el comercio a través de la política, manteniendo el equilibrio de los poderes y evitando los monopolios; *cfr.* V. Bertrand, "La conception du commerce dans l'Esprit des lois de Montesquieu", en *Annales Historiques de la Révolution Française*, núms. 369-370 (1987), pp. 266-290.

[25] *Ibid.*, III, 5; IV, 5; III, 3. Al menos hasta el siglo XV, el término "república" no indicaba un tipo de Estado preciso. Con el surgir de los regímenes monárquicos modernos, en cambio, las repúblicas (Venecia, Suiza, Provincias Unidas) comienzan a asumir una fisonomía distinta y a ser a menudo presentadas como fósiles medievales; *cfr.* Y. Durand, *Les Républiques au temps des Monarchies*, París, 1973. Para algunos aspectos de los reinos republicanos, *cfr.* P. Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton, 1986.

miten y garantizan desigualdades hereditarias de rango y de fortuna, pero que favorecen también una competencia siempre abierta —cuyo árbitro es el soberano— a fin de establecer quién tiene mayores méritos para concurrir a la redistribución de las insignias de prestigio y de grado.[26] De esa manera se mantiene entre los súbditos el movimiento ascendente y descendente de las desigualdades, sin atacar —desde el punto de vista de Montesquieu— ni el derecho del individuo a la autoconservación, ni el sistema de las distinciones sociales, la escala jerárquica en cuya cima domina el rey. El moderado cambio en la cumbre es suficiente para mantener despierta la vigilancia sicológica y la fidelidad a la corona por parte de la nobleza de sangre de antiguo linaje (aquel sector que, por el solo derecho de nacimiento, exige que le sean concedidos también otros bienes fundamentales, como el poder político), pero no para impedir a la monarquía asociar burgueses y hombres del pueblo a más elevados niveles sociales. Esto acontece a través de la venta o la concesión de patentes de nobleza con ocasión de prestaciones en dinero o de actos de valor que demuestren la adhesión de un individuo (más que a sí mismo) a su rey y a su país. Tales Estados regidos por el honor exigen sólo "un mínimo de virtud" y rechazan, en particular, el primado de las virtudes "heroicas", tan admiradas por los antiguos y tan temidas por Hobbes en el *Behemoth*. La intervención de la mayoría de los ciudadanos en el gobierno de la cosa pública no sólo no es requerida, sino está considerada sin más dañosa.

Los regímenes monárquicos son, para Montesquieu, aquellos en que los movimientos y los engranajes están reducidos al mínimo, como acontece en las "máquinas más bellas".[27] En efecto, el impulso proviene en ellos de una única muelle y el balancín está representado por automatismos a *feed-back* de recíproca compensación jerárquica. Cada hombre tiene de sí mismo una opinión que busca mantener —mediante constantes ajustes— a la altura de la estima propia y ajena, contribuyendo así a la continua reformulación de las relaciones sociales. Sin embargo, en cuanto el honor está basado en última instancia sobre la asignación a los individuos de un diverso valor según el arbitrio de la opinión pública y del soberano, él representa lo opuesto especular de la virtud, como abolición consensual de las diferencias no justificables frente a la mirada cruzada y escrutadora de un público que posee sentido de justicia y costumbre a la racionalidad. Por esto, mientras el emblema de las monarquías es dado por el 'reloj', en que el impulso a la vida de los cuerpos

[26] El honor impone "o morir o ser indigno de vivir" (*cfr.* Montesquieu, *LP*, XC). Sobre la concepción premoderna del honor, *cfr.* P. Berger, "On the Obsolescence of the Concept of Honor", en varios autores, *Revisions*, al cuidado de A. McIntvre, Londres, 1983.

[27] Montesquieu, *EdL*, III, 5, y *cfr.* II, 1ss.

intermedios de la sociedad proviene de la energía erogada por la 'muelle' del soberano, la alegoría de la república democrática es en este caso ofrecida por la 'balanza', por el equilibrio de la igualdad entre los ciudadanos, tendiente a evitar desproporciones y discriminaciones de poder y de bienes. Ya sea en las monarquías como en las repúblicas, la libertad política de los ciudadanos descansa sobre la "tranquilidad de espíritu que proviene de la consideración que cada uno tiene de la propia seguridad". Para que tengamos esta consideración es necesario, sin embargo, que "el gobierno sea tal que el ciudadano no deba temer a otro" *(EdL,* XI, VI).

Crainte, vertu y *honneur* constituyen los esquemas de funcionamiento de los Estados, principios políticos fundados ya no sobre el número o la cantidad de aquellos que mandan (uno, pocos, muchos, ya sea en la forma genuina como en la corrupta de gobierno) y ni siquiera sobre su cualidad, cuanto más bien sobre las modalidades de ejercicio del poder. En cada régimen juega siempre una única pasión que —como *hegemonikon* del cuerpo político, corazón que promueve la circulación sanguínea del poder— establece las reglas que presiden la relación recíproca entre los individuos o las clases. Ella puede presentarse, en términos positivos, como amor (modulándose en las variantes de amor de la patria en las repúblicas, amor de sí sublimado en las monarquías y amor propio, en cuanto ínfimo instinto de autoconservación, en el despotismo) o bien, en términos negativos, como miedo (miedo de la ley en las repúblicas, miedo de la opinión en las monarquías, miedo de la muerte en el despotismo).[28] Cada Estado presenta un particular tropismo u orientación 'magnética' de las pasiones, que debe ser adecuadamente interpretado, puesto que —no siendo las vicisitudes humanas dominadas por la casualidad *(cfr.,* por ejemplo, *EdL,* I, 1; *Cons.*, XVIII)— es posible comprender el significado sólo cuando se conozca la dirección.

HIBRIDACIONES Y MONSTRUOS

Aun profesando una sincera admiración y casi un culto por el autor del *Esprit des lois*, los jacobinos (y en particular Marat, que en 1785 había también escrito un elogio de Montesquieu para la Academia de Burdeos) se alejan claramente de sus posiciones.[29] El motivo, sin embargo,

[28] *Cfr.* A. Grosrichard, *Structure du Sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique, op. cit.*, p. 47.

[29] Algunas alusiones sobre la incidencia de Montesquieu en el pensamiento de los jacobinos se encuentran en N. Hampson, *Will & Circumstance. Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, Londres, 1983, pp. 3*ss.* y 55*ss.*

no se busca en la propensión de Montesquieu a seguir el modelo constitucional inglés o en sus afirmaciones según las cuales las repúblicas democráticas son imposibles o indeseables en la Europa moderna.

Los jacobinos tienen razones más profundas para derribar aquellas ideas políticas, quizá milenarias, que confluyen en la obra de un semejante filósofo. Ellos aceptan sustancialmente bloques enteros, pero luego los recombinan en formas nuevas y 'monstruosas' (en el doble significado de "admirables", porque jamás han sido vistas antes, y de 'repugnantes' a la sensibilidad de hombres habituados a los esquemas clásicos de la política y a modelos consolidados de sabiduría y de humanidad). Creando una especie de nueva teratología conceptual y práctica, ellos unen, en efecto, con audacia inaudita, aquello que se había mantenido separado con cuidado por la tradición política y filosófica: miedo y virtud, despotismo y libertad, fuerza y razón, terror y filosofía, desprecio y promoción de los derechos del hombre, muerte y regeneración. Introducen así, bajo la presión de los acontecimientos —quizá mediante una selección artificial y consciente de las categorías y de las prácticas políticas, quizá de manera casi espontánea y a través de una mera estabilización del caso— nuevas hibridaciones de ideas, pasiones e instituciones.

Nacen 'mutantes' conceptuales, como el "despotismo de la libertad", que nunca desaparecerán del todo y que permanecerán más bien como paradigmas para las revoluciones por venir. Las consecuencias son efectivamente perturbadoras: lógicas políticas milenarias pierden todo punto fijo de referencia en el interior de estas paradojas y oximoros; el pensamiento y la praxis deben ser reinventados día con día, integrados y robustecidos por sólidas dosis de retórica (dirigida tanto a los actores como a los espectadores de la revolución); se asoma el riesgo, jamás vencido, pero siempre exorcizado, de una caída en lo inconmensurable y en lo incomprensible. La opacidad y la ceguera, que terminan por envolver también a los protagonistas más lúcidos de los movimientos revolucionarios, constituyen el efecto de recaída de una semejante lógica.

Generalmente no se han captado y medido las fatales implicaciones de esta catástrofe (uso el término en el significado evaluativo de derribo imprevisto de situaciones en equilibrio). En un lapso de tiempo relativamente breve se cristalizan, en efecto —asumiendo formas, combinaciones y orientaciones imprevistas—, nuevas estructuras y arquitecturas de ideas, de pasiones y de instituciones. Ellas no son el mero reflejo de eventos aislados, con los cuales se pueden establecer relaciones de correspondencia biunívoca. Constituyen más bien metamorfosis, intentos, más o menos logrados, de dar orden al 'desorden'. Representan, pues, el resultado de *shocks* sucesivos, en buena parte no intencionados, respec-

to a la voluntad de cuantos se han involucrado en el proceso revolucionario.

Por efecto de estos contragolpes, las precedentes constelaciones conceptuales que combinaban de varias maneras miedo, esperanza y razón, cambian su figura, hasta volverse casi irreconocibles y hacer perder los puntos de referencia a que las tradiciones políticas y las mentalidades habían acostumbrado a individuos, grupos y pueblos.

Se transforma en primer lugar el rol del miedo y de la esperanza (con todo su cortejo de pasiones frías y gélidas, o bien cálidas y ardientes, como el pánico o el deseo de felicidad, que habían sido, por lo demás, utilizadas por el despotismo 'teológico-político', tanto oriental como occidental). Bajo la guía de la razón común a todos los hombres, ellas son ahora utilizadas por los jacobinos como instrumentos de emancipación: no sólo de los franceses, sino virtualmente de todos los habitantes del planeta. Estas pasiones (y en particular el miedo y la esperanza, a que la sabiduría antigua y espinosiana habían negado cualquier acceso a la razón, considerándolos fuentes de superstición y material explosivo con detonador incontrolable de procesos imaginativos) cesan de ser vistas como nocivas a la razón misma o a la moral pública. Se vuelven más bien el brazo armado, que aniquila a los enemigos y reanima a los ciudadanos virtuosos. La línea de separación no pasa más, ya, entre el sabio y el vulgo, sino entre quien controla al pueblo a través de una razón de parte que se presenta como universal y que está cerrado egoísta y miedosamente en las pasiones particulares (sobre todo en el miedo padecido y no en el que se hace sentir a los otros).

Inmersa en las ideologías y en las mitologías que espontánea o artificialmente florecen sobre este terreno de confín, la razón estipula un tratado de alianza (o al menos un armisticio provisorio) entre ella misma y las pasiones impulsivas de movimiento y de exceso, atacando en cambio a las pasiones 'frías' de la indiferencia al bien común, identificadas con la renuncia a hacer valer el interés general contra privilegios particulares ya no admisibles en sociedades guiadas por la universalidad de la ley y de la virtud. En la ética de los jacobinos, el principio "quien no está conmigo, está contra mí" posee un serio y peligroso valor discriminatorio.

Los colores de la razón

Aunque la actriz que personificaba la razón en las iglesias parisinas de Saint Sulpice y de Notre Dame conservase los tradicionales colores fríos (estaba en efecto vestida de blanco y con un manto azul), la razón misma —oponiéndose a sus precedentes formas apáticas y asténicas—

asume ahora también el 'color de flama viva', hasta representar el *pathos* y el ardor del "fuego en la mente de los hombres".[30]

Las pasiones que anteriormente habían estado despotenciadas, enceguecidas y excluidas del ámbito de la racionalidad (absorbida casi enteramente por los intereses vueltos calculables por medio de la economía política) adquieren su diferenciado poder de discernimiento, un 'cociente de inteligencia', que les permite reabrirse a una más clara visión y comprensión del mundo. En este sentido —en apariencia de manera paradójica, pero en realidad complementaria— se vuelven más 'frías' y previsibles, nuevamente colonizadas o bonificadas por la razón, que les ofrece un freno contra la inestabilidad y las fluctuaciones. Esto acontece no a través de la *securitas* espinosiana, sino por medio de instituciones que organizan, de modo relativamente durable, la seguridad posible en la *insecuritas* que caracteriza el estado de excepción y la incertidumbre del futuro colectivo.

La caída de la separación neta entre la razón y las pasiones (o, en términos platónicos, entre el *logistikon* y el *epithymetikon)* implica la caída de la división neta entre el sabio y el loco y el consiguiente intento, por un lado, de arrancar al sabio de la ataraxia, de la imparcialidad, de la ironía y del desapego del mundo —para insertarlo en el fermento de las pasiones, en la lucha entre las facciones, en el involucramiento con los acontecimientos— y, del otro, de racionalizar la conducta y los impulsos de la multitud.[31] La esfera política viene así abierta a este nuevo tipo de 'sabio', a condición sin embargo de que él se transforme en un apasionado partidario de la universalidad. El deseo proyectivo de los jacobinos tiende así, más o menos oscuramente, a transformar la pasión en conocimiento, pero con fuerza todavía mayor, a elaborar el conocimiento en pasión y en acción. Ajustando un pacto 'pedagógico' con el "despotismo de la libertad", transformándose en instrumento autoritario, la razón termina sin embargo por retorcerse contra sí misma.

[30] A despecho de un cliché extremadamente difundido, Robespierre es contrario al culto y a la idolatría de la razón, que expresa sólo la manía de quien se aferra a querer realizar abstracciones. Para combatir esta actitud es necesario en cambio, para él, volver populares *les principes métaphysiques de Locke et de Condillac*; *cfr.* A. Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême, 1793-1794*, París, 1892 (reed.: Aalen, 1974), p. 87. Sobre la gama de significados simbólicos atribuidos a la razón, *cfr.* E. Gombrich, "The Dream of Reason. Symbolism in the French Revolution", en *The British Journal for the 18th Century*, II (1979), n. 3, pp. 187-205.

[31] A Voltaire —que había descubierto a Espinosa en edad avanzada y entendido la *Ética* mejor que todos sus contemporáneos; *cfr.* R. Pomeau, *Voltaire*, París, 1989, p. 42— no le había escapado el peligro inherente a la voluntad de volver a dar voz y autoridad a las pasiones. Por esto, contra la apología realizada por Diderot, según el cual las pasiones son como el viento que mueve la nave *(le vaisseau)*, él añade: *et qui le submergent.*

EL TERROR, MIEDO INSTITUCIONALIZADO

El miedo revolucionario, institucionalizado, burocratizado y nacionalizado, se metamorfosea en Terror, en principio general de democracia aplicado a las "presentes necesidades de la patria". Extendido en la capital y en las provincias, sobre todo después de las leyes de pradial, no tiene mucho que ver con el *grande peur* relativamente espontáneo del verano de 1789.

El terror se vuelve ahora racional y la razón terrible, y ambos se proclaman pilares de la virtud: "¿Qué quieren, pues —exclama Saint-Just—, aquellos que no quieren ni la virtud ni el terror?"[32]

Hasta la paz y la victoria, el "despotismo de la libertad" debe por tanto golpear inexorablemente a los propios enemigos, para obligarlos a obedecer aquello que es justo: "La fuerza no hace ni el derecho, ni la razón. Pero es quizás imposible abstenerse de ella para hacer respetar el derecho y la razón".[33] Se dice que mientras dure el estado de emergencia debido a la dureza de las luchas enfrentadas por Francia y por la Revolución para sobrevivir, libertad y constricción, miedo y esperanza deberán coexistir (pero el "gran Terror", como se ha observado de Quinet en adelante, explota precisamente cuando la situación militar de la república ha mejorado notablemente). La finalidad declarada de estas afirmaciones es la de quebrantar las connivencias (en parte inconscientes) que ligan los privilegiados a su egoísmo y todos los individuos a su viscoso pasado, para obligar a cada uno a seguir el impelente rumbo de los acontecimientos y con esto cambiarse a sí mismo, asociando el propio querer a las suertes de una identidad colectiva en devenir.

Terror y virtud son inseparables, pero deben expresarse y contenerse

[32] L. de Saint-Just, *FIR*, 49 = 197. Ya en el juvenil poema erótico y volteriano *Organt* —historia de un paladín de Carlomagno, que libera a Francia del reino de la Locura— Saint-Just había personificado el Terror, que domina en las entrañas del abismo ardiente del Etna. Este volcán, ya apreciado por Empédocles y por Lucrecio, lo será por Hölderlin como símbolo de fuego purificador, a través del cual el sabio se une de nuevo a la naturaleza regeneradora cuando todos los intentos de reforma política fracasan. El *Terror*, "rodeado por espíritus, por espectros", y por "sueños agitados por el viento", todas las noches busca, en el poema del futuro jefe jacobino, el *effrayer le sommeil des tyrans* (*cfr.* L. de Saint-Just, *Organt, Poème en vingt chants*..., El Vaticano, 1789, ahora en *OC*, 199-200; hay una alusión indirecta a este pasaje en A. Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, París, 1954, p. 55). El "fuego en la mente de los hombres" surge en este caso directamente de los abismos volcánicos. Se ha subrayado, a este propósito, la centralidad de la idea de naturaleza en Saint-Just (*Je me détache de tout pour m'attacher à tout; cfr. FIR*, 174 = 310), relacionada con la convicción de que la naturaleza humana es buena; *cfr.* M. Abensour, "La philosophie politique de Saint-Just", en *Annales Historiques de la Révolution Française*, XXXVIII (1966), pp. 1-32; y "La philosophie politique de Saint-Just. Problématique et cadres sociaux", *ibid.*, pp. 341-358.

[33] *Cfr.* L. de Saint-Just, *FIR*, 149 = 197.

recíprocamente: "La virtud, sin la cual el terror es funesto, el terror, sin el cual la virtud es impotente".[34] El proyecto jacobino articula la voz del miedo, en prioridad muda o aullante, y provee a una razón antes discursiva o sólo verbalmente agresiva, el tono cortante y amenazador de un poder efectivo que sigue a una rudimental organización 'científica' del miedo, utilizando los *rumores* y las habladurías populares para alimentar procesos de cambio. La razón utiliza con tal fin un nuevo modelo de despotismo teológico-político, que vuelve a acercar Estado e Iglesia, de modo que la fe en la patria y en las instituciones se una a aquella en el Ser supremo y en la inmortalidad del alma para generar obediencia, disciplina tendiente a la emancipación y no a la esclavitud.

Sin embargo, mientras Espinosa atribuía al sabio la *libertas humana* más alta, dejando al pueblo la mera *securitas*, los jacobinos quieren en cambio generalizar y extender no ciertamente la sabiduría, sino la libertad colectiva, sin limitaciones o distinciones de clase o de saber. Al menos por el momento, no pretenden sin embargo renunciar a los rigores de la ley y de la razón represiva en favor de más tolerantes ordenamientos políticos. Sólo la amistad y la fraternidad entre los ciudadanos producirán en el futuro costumbres más agradables, creando finalmente una esperanza separada del miedo.

Miedo, abyección y esclavitud

El problema que molesta a los jacobinos es el de separar la razón de la esclavitud, de la vileza y de la abyección que hasta ahora ha paralizado la conciencia de los oprimidos, impidiendo el rescate. Se trata de vencer la inercia, romper la red de aquiescencia y de complicidad que todavía

[34] M. Roberpierre. *Discorso del 17 piovoso dell'anno II (6 febbraio 1794)* (dada la deformidad de los títulos de los discursos de Robespierre, se da directamente el título de la traducción italiana), en *OC*, X, 357 = *RG*, 167. En general sobre el rol del miedo y de la angustia política, *cfr.* J. Palou, *La peur dans l'histoire*, París, 1958. Para algunos aspectos conceptuales del Terror, *cfr.*, entre los pocos estudios existentes, H. Kessler, *Terreur. Ideologie und Nomenklatur der revolutionären Gewaltanwendung in Frankreich von 1770 bis 1794*, Munich, 1973, y G. Armstrong Kelly, "Conceptual sources of the Terror", en *Eighteenth-Century Studies*, XIV (1980), pp. 236-254. Ejemplar sobre la relación entre despotismo y terror había sido para los revolucionarios el *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* de Montesquieu (*cfr.*, en particular, en *OC*, I, 501-507), que Saint-Just sabía de memoria. Su importancia ha sido subrayada por S. Luzzato, *Il Terrore ricordato. Memoria e tradizione dell'esperienza rivoluzionaria*, Génova, 1988, pp. 36-37. No vale, en el caso del Terror, el principio afirmado por Carl Schmitt por el cual "cuando los conflictos se han vuelto insolubles, el pensamiento tiende a refugiarse en una nueva 'esfera neutral'" (C. Schmitt, "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen", en *Der Begriff des Politischen*, Berlín, 1963, trad. it.: "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni", en *Il concetto di "politico"*, Bolonia, 1972, p. 175).

la envuelve y que —apretadamente entretejida en millares de años y consagrada por la costumbre y por la mentalidad— termina por ser advertida como una garantía de autoconservación: "La obra maestra de la política de los déspotas es el adueñarse de la razón del hombre para volverla cómplice de la esclavitud" (Robespierre, *OC*, V, 208). La larga costumbre de la nulidad política ha de tal manera depravado y entorpecido a los individuos, que los muestra incapaces, a sus propios ojos, de realizar el bien.[35] Para que vuelvan a adquirir confianza en las propias fuerzas, es necesario sacudirlos. El uso de poderosas cargas emotivas, el injerto del miedo y de la esperanza en la razón, favorecen de hecho el surgir de un más directo vínculo entre los proyectos de vida individual, las modificaciones del presente y las expectativas del futuro.

En la borrascosa mezcla de perspectivas y de valores se vuelve sin embargo difícil, para la mayoría, saber verdaderamente qué cosa es el bien y cuáles pueden ser los medios más idóneos para realizarlo. Para individuar la "sutil línea que separa la culpa de la inocencia" se requiere mucha agudeza y mucha desconfianza 'revolucionaria' (la cual, según *el Incorruptible*, es para la libertad como los celos para el amor). Cada individuo, cosa y acontecimiento están, en efecto, sujetos a las valoraciones deformantes y a los sofismas de una razón en busca de pretextos. Aun los 'bloques' de leyes, conceptos, sentimientos, ya examinados atentamente con la intención de elevar a la libertad una nueva morada, pueden luego ser utilizados —según Saint-Just— indiferentemente para constituirla o para hundirla: "Todas las piedras son talladas para el edificio de la libertad: vosotros podéis construir para ella, con las mismas piedras, un templo o una tumba".[36] Aun en la conciencia de que "el terror es un arma de doble filo, de la que unos se han servido para vengar al pueblo, y otros para servir a la tiranía",[37] la Revolución se encuentra provisoria y paradójicamente constreñida a usar los instrumentos del despotismo para combatir y destruir el despotismo mismo.

Sólo la "virtud" es un criterio adecuado para reconocer el bien, para distinguir a los amigos de los enemigos, para elevar un templo a la libertad o para utilizar el terror en función del rescate de un pueblo. Pero ¿cómo entender y practicar esta virtud?

[35] L. de Saint-Just, *OC*, 419 = *TL*, 94.
[36] *Ibid.*, *OC*, 423 = *TL*, 100
[37] L. de Saint-Just, *Rapport au nom du Comité de salut public et du Comité de sûreté générale sur les personnes incarcerées, présenté à la Convention nationale dans la séance du 8 ventose an II*, en *OC*, 706, trad. it.: *Rapporto sulle persone incarcerate (26 febbraio 1794)*, en *TL*, 151.

VIRTUD, SENTIMIENTO E INTERÉS

En el concepto jacobino de "virtud" se ha visto a menudo la indebida y retrasada reintroducción de la moral en la política o, más recientemente, una forma de movilización compensatoria de una ciudadanía todavía en devenir, *trop pauvrement conçue*. En ella la legitimación ética anticiparía y contribuiría a producir la formal y jurídica, imprimiendo a la democracia el propio dinamismo, en cuanto es el ciudadano mismo quien modifica periódicamente la línea política.[38] Los hombres del Terror habrían de alguna manera intentado imponer al Estado y a la sociedad las reglas de la moral, retornando a una concepción premaquiavélica y premoderna de la política, negando la autonomía del individuo y reprimiendo el desarrollo de las necesidades, de los deseos y de los consumos, esto es, de todo cuanto constituye el rasgo característico de la democracia y de la economía de los modernos.

Parafraseando a Alasdair McIntyre, se podría decir que tal idea ha sido reforzada por aquel 'después virtud' representado por el Termidor, cuando todo esto que había sido dejado a un lado por el Terror reaparece triunfalmente y los vicios privados vuelven a ser vehículos de virtudes públicas o desde la fase siguiente, cuando, en la primera Restauración, incluso Quinet podía pensar que, si Robespierre y Saint-Just hubiesen llevado a término su proyecto, no habría quedado de Francia sino "una Tebaida con una veintena de trapenses políticos".[39]

La posición jacobina, sin embargo, no es tan moralista y privatista como se quiere hacerla parecer. La *virtus* es clásicamente potencia, capacidad efectiva de realizar el bien según cánones de excelencia ética y en el interior de la esfera social. En el lenguaje de Montesquieu, los revolucionarios hablan en efecto de *vertu politique* más que de *vertu morale*, aun cuando, sin lugar a duda, no han olvidado el pesar rusoniano por la pérdida de la "virtud" del mundo moderno, gobernado por el interés; y también se conservan de Rousseau aquellos rasgos 'plutarqueos' ya presentes en el núcleo original de la primera redacción de *La prosopopée de Fabricius*. En esta obra la condenación de la degeneración sufrida por el "reino de la virtud en Roma" —en el momento en que la ciudad se transformó de austera y simple población de ladrillos en fastuosa capital de mármol— es en efecto total y sin apelación, en cuanto, en el lugar de la primitiva frugalidad y laboriosidad de los ciudadanos, dominan ahora el lujo y el ocio *(cfr., OC*, III, 14*ss.)*.

Los revolucionarios se han atenido a una idea de virtud centrada

[38] Ph. Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, París, 1989, p. 15.
[39] E. Quinet, *La Révolution*, París, 1865, vol. II, p. 304.

sobre la devoción al bien público y sobre la relación de igualdad entre los ciudadanos. De manera distinta de la lógica política de la obediencia personalizada a aquello que parece el bien público de un pueblo encarnado por un individuo (según el precepto de Eichmann "Obra de manera que el Führer, si conociera tus acciones, las aprobara"), los jacobinos responden sólo con sus actos y su conciencia al poder impersonal de la "voluntad general", del que la libertad de ellos es parte. Además, ellos rechazan las desigualdades extremas: la riqueza y la miseria. Han atribuido a la virtud, por un lado, un elemento de más marcada hostilidad en relación con el "comercio", del predominio de intercambios promovidos por la utilidad y por la búsqueda de la máxima ganancia (que introducen un inevitable contraste entre quien vende y quien compra), y, por el otro, tonos sentimentales, más que pasionales (si definimos, en este caso, el sentimiento como impulso del corazón hacia el bien obstaculizado por la dureza de los intereses egoístas e individualistas). Es por tanto significativo que, por una parte, la acusación frecuente movida por Robespierre durante el periodo termidoriano haya sido la de haber arruinado el comercio, proyectando la destrucción de Lyon y bloqueando los tráficos de Marsella y, por la otra, que las pasiones excesivamente calentadas por tomar a 'pecho' lo universal hayan sido por él efectivamente utilizadas como instrumento para combatir las 'pasiones frías' del cálculo y del interés.[40]

La curvatura y la coloratura sentimental y entusiasta que el concepto de virtud viene a adquirir —diluyendo las connotaciones clásicas de fuerza y potencia, que aun en Rousseau se conservan (*cfr. E*, 816-817)— dependen en diversos aspectos de aquel género de virtud a que Rous-

[40] La virtud jacobina corre el riesgo, sin embargo, de cancelar de nuevo la *utilitas* de los individuos, pidiéndoles sacrificios no en nombre del 'mayor poder de existir' del monarca, sino más bien de su emancipación presente y futura. En la polémica contra el egoísmo y el lujo, los jacobinos han considerado como incompatibles tanto la concepción clásica y maquiavélica de la virtud en cuanto capacidad de afrontar la *fortuna*, como, sobre todo, el vínculo entre virtud y valores atribuidos a la individualidad y a la riqueza. No han pasado —para usar un lenguaje sacado de otro contexto— "del mundo campesino-guerrero" que caracterizaba la ciudadanía antigua o de la "*libertas* gótica" al "universo siempre más transaccional del comercio y de las artes", que había adoptado como canon moral las buenas maneras (*cfr.* J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, 1985, p. 48). Para algún indicio de la tensión, apenas aludida en Saint-Just, entre la tendencia a cristalizar la revolución "a nivel de una economía agraria estacionaria" y la incierta percepción de una demanda de mayor movilidad social por parte de los sectores mismos que han promovido la revolución, *cfr.* C.-H. Michalet, "Économie et politique chez Saint-Just. L'exemple de l'inflation", en *Annales Historiques de la Révolution Française*, XLI (1968), pp. 60-110. Durante el debate sobre la Constitución de 1791 los moderados habían puesto de relieve el rol de los "intereses" en volver vitales las leyes, mientras en seguida montañeses y jacobinos acentuaron, en cambio, la función de la "soberanía moral", de la "virtud" (*cfr.* L. Jaume, "Il dibattito rivoluzionario su virtù e interessi", en *Filosofia politica*, III [1989], pp. 355-368).

seau mismo declaraba adherirse y del cual se había "embriagado": una virtud que es fruto de una lucha consigo mismos, en que las pasiones, originariamente destinadas a la autoconservación y luego infladas desmedidamente por la imaginación y por la corrupción, reencuentran su núcleo natural en el *amour de soi* bien entendido.[41] De la virtud surge un gozo que proviene del contentamiento de sí mismos cuando se actúa de tal modo que promueve la autoconservación aun permaneciendo en sintonía con los demás.

Los jacobinos, deseosos de identificarse con su perseguido héroe, acogen esta versión rusoniana de la virtud, pero se apartan sobre un punto fundamental. En efecto, separan el concepto de "virtud" de su ligamen maquiavélico con la "fortuna", declarándola autosuficiente y considerándola más bien compatible con la idea de "mala suerte", pero no se limitan más a sufrir y a lamentar *le malheur*. Ahora que las perspectivas históricas se han ampliado hacia un horizonte visible de libertad, ellos luchan por eliminar los obstáculos que bloquean el camino hacia una vida susceptible de mayor satisfacción. Están convencidos de que la posibilidad de mejorar a los hombres y de volverlos felices[42] no es ya una simple utopía.

Tal virtud es accesible a todos y su práctica no implica una condición social elevada. Ella se opone, en este sentido, tanto a la "virtud monárquica" teorizada por Luis XIV (que coincide con la absoluta e incomparable superioridad del rey, frente a la cual cualquier otra dignidad era juzgada "impotente y estéril"), cuanto a la aristocrática, que coincide con la sangre y con el nacimiento.[43] No pudiendo más contar con la espontaneidad de la costumbre corrompida por el egoísmo imperante, tal virtud se apoya en reglas universales que deben progresivamente

[41] "Ebrio de virtud" se define Rousseau en las *OC*, I, 416. Sobre la virtud como lucha y sobre la naturaleza de las pasiones en cuanto unidas al amor de sí y modificadas por la imaginación, *cfr. E*, 490-491 y 654, y E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venecia, 1990, pp. 26-28 y 40.

[42] C. Blum, *Rousseau and the Language of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, Ithaca y Londres, 1986. El sentimiento es pasión suavizada por una razón más tolerante; *cfr.* R. F. Brissenden, *Virtue in Distress. Studies in the Novel of Sentiments from Richardson to Sade*, Londres, 1974, y N. Gilot y J. Sgard, *Le vocabulaire du sentiment dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Ginebra-París, 1980. Detrás de la concepción de la *perfectibilité* humana en Rousseau y en los revolucionarios franceses ha habido una larga historia de intentos dirigidos a rescatar al hombre no sólo de la tradición paulina y agustiniana —consolidada, de maneras diversas, por Lutero, Calvino y Jansenio, que lo querían todos indeleblemente marcado por el pecado original y, por consiguiente, necesitado de la gracia divina—, sino también de la hipoteca naturalista de su originaria maldad. Para algunos aspectos del problema, *cfr.* R. Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine*, París, 1960.

[43] *Oeuvres de Louis XIV*, París, 1806, vol. II, pp. 67-68 y *cfr.* C. Blum, *Rousseau and the Language of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution, op. cit.*, p. 23.

arraigarse en la existencia de los hombres y de las instituciones, así que un día —removidos los obstáculos— el corazón y la razón puedan coincidir. Bajo este perfil, ella es completamente diversa de los modelos clásicos: es constreñida, para afirmarse, a reactivar y utilizar antiguas levaduras, o sea, a recuperar los residuos de los ideales éticos griegos y romanos: es ya, paradójicamente, una *virtue after virtue*.

EL HOMBRE ILUMINADO POR SU PROPIA CORRUPCIÓN

A pesar de que Robespierre conciba la virtud como "el alma de la República" *(OC*, v, 17) y represente la lucha entre virtud y vicio como una gigantomaquia que ve empeñado a todo el género humano en vista del triunfo del interés común, los jacobinos no conectan la "virtud" sólo con la voluntad anacrónica de hacer prevalecer una concepción monolítica del bien público contra las tendencias centrífugas del egoísmo. Son del todo conscientes de actuar en circunstancias extraordinarias, en el estado de excepción surgido de una guerra civil e internacional de los éxitos inciertos. Por consiguiente no es lícito generalizar, descontextualizándolas, afirmaciones y actitudes asumidas en determinadas situaciones, bajo la presión y la urgencia de los acontecimientos (por cuanto luego, cuando se forman las 'tradiciones revolucionarias', aquella que ha sido a menudo una toma de posición dictada por las circunstancias, asume el carácter rígido de una doctrina ejemplar). Violencia y rebeliones son declaradas legítimas sólo si se les puede incluir en el cuadro de acontecimientos colectivos, como en el caso de las masacres de septiembre,[44] o bien si se ponen bajo el patronato del pueblo, de sus representantes o de sus vanguardias.

Aunque apunten precisamente hacia los efectos liberadores del *metus* y de la *spes*, los jacobinos —como ya Rousseau—[45] están, en otros aspectos, cercanos a la moral de los estoicos. Al igual que estos últimos, conciben en efecto la ética en el horizonte de la vida pública y del servicio prestado al Estado. Una "fiesta del estoicismo" está prevista en el calendario revolucionario; Robespierre considera a los estoicos, además

[44] Sobre las masacres y su modalidad, *cfr.* P. Caron, *Les massacres de septembre*, París, 1935 y F. Bluche, *Septembre 1792. Logiques d'un masacre*, París, 1986.

[45] *Cfr.* L. Thomas, "Sénèque et Jean-Jacques Rousseau", en *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques et de la Classe des Beaux Arts. Académie Royale de Belgique*, II (1900), pp. 391-421, y L. Hermann, "Rousseau traducteur de Sénèque", en *Annales de la Société Jean-Jacques-Rousseau*, XII (1920-1921), pp. 215-224. No se olvide el interés de Diderot por Séneca: no sólo en el *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe*, París, 1779 (donde él declara, incidentalmente, preferir a Heráclito, que lloraba la locura de sus hermanos, a aquel Demócrito que Burton había en cambio escogido como su modelo), sino también en el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*.

de seguidores de la "naturaleza", "émulos de Bruto y Catón";[46] Saint-Just llama al estoicismo "virtud del espíritu y del alma" y lo interpreta como 'remedio del mal', antídoto de la decadencia de aquellas repúblicas en que se afirman la sed de ganancia y la consiguiente desintegración de las normas morales. Él pertenece por tanto a los tiempos de crisis, durante los cuales indica a algunos el recorrido para encontrar el camino del bien y reconducir a la naturaleza al hombre "iluminado por su misma corrupción". Constituye, pues, un faro que brilla solitario en las tinieblas de la vida social, cuando —como acontecía en la antigua Roma— se reía de las leyes, de los magistrados y de los dioses *(cfr. FIR*, 144, 47 = 281, 195).

Los valores de la coherencia y del autocontrol y, juntamente, el severo reclamo a la ética del deber enseñados por el estoicismo no pueden dejar indiferentes a los jacobinos que aspiran a difundir esta doctrina, creando una especie de estoicismo de masa, instaurado mediante 'ejercicios espirituales' que se han de realizar usualmente ante el público. Además de las virtudes republicanas, ellos tienen necesidad de heredar del mundo romano también el ideal de la *auctoritas*, como prerrogativa del Estado y de sus exponentes. Grande y virtuoso es quien se muestra capaz de soportar cada prueba, disciplinadamente y sin un lamento, en nombre de la obediencia a las leyes del bien común, encarnadas en instituciones todavía *in fieri* que él se empeña en defender y promover.

Estoicismo y epicureísmo aparecen ahora de nuevo en conflicto, como antecedentes, el primero, de la ética revolucionaria, y el segundo de la moral aristocrática de los Hélvetius y de los D'Holbach. Mientras el estoicismo había en efecto salvado, según Robespierre, "el honor de la naturaleza humana degradada por los vicios de los sucesores de César", la

> secta epicúrea en cambio reunía sin duda a todos los malvados que oprimían a su patria y a todos los disolutos que la dejaban oprimir. Así, aun cuando el filósofo del que ella llevaba el nombre no fuese personalmente un hombre despreciable, los principios de su sistema, interpretados por la corrupción, condujeron a consecuencias tan funestas, que la Antigüedad misma la difamó con el título de "rebaño de Epicuro" *[OC*, x, 454 = *RG*, 197-198].

Ni Saint-Just ni Robespierre toman en cuenta lo trágico que sirve de fondo al pensamiento de Epicuro, ni la constatación de Montaigne, según el cual "la corrupción del siglo se produce con la aportación de cada uno de nosotros: unos llevan la traición, otros la injusticia, la irre-

[46] *Cfr.* A. Mathiez, "Robespierre et le culte de l'Être suprême", en su *Autour de Robespierre*, París, 1957, p. 115 y M. Robespierre, *Discorso del 18 floreale dell'anno II (7 maggio 1794)*, en *OC*, x, 454 = *RG*, 197.

ligión, la tiranía, la codicia, la crueldad, según que sean más poderosos; los más débiles llevan la estupidez, la vanidad, el ocio [...]" (*ES*, III, IX, p. 923 = II, p. 1258).

El *Système de la nature* de D'Holbach está enteramente dispuesto sobre la voluntad, epicúrea y lucreciana, de liberar a los hombres del temor de los dioses y de la muerte. Toda religión surge del miedo, pero también, y sobre todo, de la existencia del mal: si el mal no existiese los hombres no tendrían alguna necesidad de fabricarse divinidades "extravagantes, injustas, sanguinarias e implacables" (éste es el elemento de novedad de su teoría).[47] La religión se reduce por consiguiente a una teodicea mantenida unida por el temor de potencias invisibles, de las cuales nos podemos liberar —a la manera de Epicuro— mediante el conocimiento del todo, esto es, a través de la filosofía negadora de toda superstición y fe, comprendida la cristiana.[48] A una semejante lucha contra el miedo y en favor de la religión depurada de sus escorias se acompaña en el mismo D'Holbach y en *De l'esprit* de Hélvetius (I, IV) —otro réprobo desde el punto de vista de los jacobinos— el elogio del amor propio como sentimiento capaz de transformar todo vicio en virtud.

Mientras la filosofía de los epicúreos pasa a designar, para Robespierre y Saint-Just, el "sistema del egoísmo", del lujo y de la disipación, la estoica viene coherentemente presentada como sinónimo de virtud, de frugalidad y de obediencia al deber. Ella asume de esta manera, para la ética revolucionaria, la naturaleza de un lejano modelo que proyecta su esplendor de Robespierre hasta el joven Gramsci, emanando una fascinación que le viene del enlace indisoluble entre ética del deber y empeño político.[49]

La herencia de Bruto

Del mismo modo que Rousseau, los jacobinos creen que cuantos separan la moral de la política quedan relegados a no comprender jamás nada ni de moral, ni de política. Además, saben, como Montesquieu, que en una república "los crímenes privados son los más públicos" y que la renuncia al propio interés en favor del bien común constituye la suma

[47] *Cfr.* A. Minerbi Belgrado, *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in D'Holbach*, Florencia, 1983, pp. 225*ss*. y 231*ss*. (para el ataque frontal al cristianismo).

[48] En los términos de Epicuro, se podría decir que

> no era posible disolver los temores respecto a aquello que es más importante ignorando qué cosa fuese la naturaleza del universo, pero viviendo en sospechoso temor por los apacibles. Así no era posible sin el estudio de la naturaleza tener también alegrías (*Massime capitali*, XII).

[49] Sobre Gramsci lector de Marco Aurelio, *cfr.* R. Bodei, "Gramsci: volontà, egemonia, razionalizzazione", en varios autores, *Politica e storia in Gramsci I*, Roma, 1977, p. 97.

de todas las virtudes particulares.[50] Ser virtuosos no significa, pues, para los jacobinos cuidar la propia perfección moral en cuanto privados, sino más bien conformarse rigurosamente a las normas que producen los buenos ciudadanos. El intento de generalizar y de hacer valer —a través de una fase de abnegación declarada provisoria— aquella libertad de la necesidad y del miedo de que el sabio gozaba se acompaña ahora con la búsqueda de la pureza y con la universalidad de la ley.

La fragilidad del bien y la de la felicidad, experimentadas por Rousseau, no son ya advertidas como un destino. Cuando los individuos y las instituciones sean modificados por la *Grande Nation* (que se ha tomado la tarea de instaurar un orden nuevo y de representar a toda la humanidad), cuando la pesada losa de la opresión que gravita sobre las espaldas de los hombres quede al fin removida y despedazada, entonces de verdad la ética rígida de una virtud sancionada por el Estado se metabolizará en solidaridad operante y las generaciones futuras podrán no sólo volver a las antiguas virtudes de las repúblicas incorruptas, sino aun a sobrepasarlas en esplendor.

En la Francia del siglo XVIII, todavía antes que en Montesquieu y en Rousseau, este concepto de virtud debe la propia fortuna a las tragedias 'republicanas' *Brutus* (1730) y *La mort de César* (1735) de Voltaire. El *Brutus* muestra a Bruto Mayor, el cual, después de haber expulsado a Tarquino *el Soberbio* y fundado la república, se da cuenta de que su propio hijo Tito trama una conjura con el monarca en destierro. No tiene vacilaciones en condenarlo a muerte, porque virtud significa precisamente, para él, sacrificio incondicionado del interés particular (el amor por el propio hijo) frente al interés general (la salvación de la patria). En efecto, ella representa el necesario complemento de las leyes contra el reino del arbitrio, precisamente aquello que caracteriza a los romanos desde los primeros dos versos de la tragedia:

Destructeurs des tyrans, vous n'avez pour rois
Que les dieux de Numa, vos vertus & nos lois.[51]

[50] Montesquieu, *EdL*, III, 5 y IV, 5.

[51] "Destructores de los tiranos, vosotros no tenéis por rey / Sino a los dioses de Numa, vuestras virtudes y nuestras leyes" (Voltaire, *Brutus*, en *OC*, t. I, p. 315). Sobre Bruto como modelo, *cfr.* R. L. Herbert, *David, Voltaire, "Brutus" and the French Revolution*, Londres, 1972. Incidentalmente, es ya antigua la constatación de cómo Bruto Menor no era un estoico, sino un discípulo de la Academia Escéptica; *cfr.* Sen., *Ad Helv.*, IX, 5-6. Para medir la distancia entre la imagen que de Bruto tienen Voltaire o Saint-Just y aquella que se tenía en el periodo precedente, baste pensar en Maquiavelo, que pone de relieve la simulación de Bruto, que se finge loco, para oprimir a los reyes y salvar a la patria (*cfr. D*, III, 2). Detrás de estos modelos heroicos se encuentran casi siempre las huellas —ya visibles a partir del siglo XVI— de los *exempla* plutarqueos (para algunos aspectos del caso, *cfr.* M. H. Horward, *The Influence of Plutarch in the Major European Literatures of the Eighteenth Century*, Diss. Univertity of Maryland, 1967). Aun antes de la Revolución, las *Vidas paralelas*

El hecho de que Tito sea su hijo hace que Bruto —cónsul de Roma, encarnación política de todo el pueblo— se sienta en el deber de ser con él todavía más severo que con un extraño:

> *Lève-toi, triste object d'horreur & de tendresse:*
> *Lève-toi, cher appui qu'espérait ma veillesse:*
> *Vien embrasser ton père: il t'a dû condamner;*
> *Mais s'il n'était Brutus, il t'allait pardonner.*[52]

Con amarga ironía, Burke recordará después cómo durante la Revolución existieron "hijos que pedían la ejecución de sus padres" y "desdichados, que se llamaban a sí mismos padres... los cuales invocaban el asesinato de sus hijos, gloriándose del hecho de que Roma no tenía sino un Bruto, pero ellos podían mostrar quinientos".[53] Durante el periodo crucial de la Revolución, el *Brutus* de Voltaire (pero no *La mort de César*, a causa de la descripción del repentino cambio de los humores populares después del discurso fúnebre de Antonio) era representado hasta tres veces a la semana,[54] para calentar el clima patriótico y acrecentar el

habían de tal manera inflamado a los jóvenes que los volvían dispuestos a pasar sin traumas excesivos de las aulas escolares y universitarias a los campos de batalla y a las asambleas:

> Los más ancianos entre nosotros contaban que en la víspera de los nuevos acontecimientos los premios de composición retórica consistían en debatir entre dos discursos, a la manera de Séneca *el Retórico*, en favor de Bruto Mayor y de Bruto Menor.

(Ch. Nodier, *Souvenirs, épisodes et portraits pur servir à l'histoire de la Révolution et de l'Empire*, París, 1831, vol. I, p. 82.)

52
> Vete, triste objeto de horror y de ternura:
> Vete, querido apoyo que mi vejez esperaba:
> Ven, abraza a tu padre: ha debido condenarte;
> Pero si no fuera Bruto, te habría perdonado.

(Voltaire, *Brutus*, *op. cit.*, acto V, escena VII, p. 384.)

53 E. Burke, *Letters on a Regicide Peace*, en *WB*, vol. V, p. 209. Sin llegar a estos extremos de 'virtud', a aquel que era (o quería parecer) un perfecto revolucionario bastaba declarar haber participado en todos los acontecimientos cruciales y en las fiestas, vivir con frugalidad y modestia y hacer recitar cada tarde a sus niños la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*; *cfr.* R. Cobb, *The Police and the People. French Popular Protest 1789-1820*, Oxford, 1970, trad. it.: *Polizia e popolo. La protesta popolare in Francia (1789-1820)*, Bolonia, 1976, pp. 85-86.

54 *Cfr.* R. Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)*, New Haven y Londres, 1983, p. 31. Robespierre, que sentía una veneración suma por Bruto y por Rousseau (los únicos que habrían sido dignos de presidir las asambleas revolucionarias; *cfr. OC*, VIII, 143-144), no aprecia de hecho a Voltaire desde el punto de vista moral: "César fue un hombre de genio; Catón fue un hombre virtuoso y ciertamente Catón valía más que César. Voltaire hizo a Bruto; Voltaire fue un hombre de genio; pero el héroe del poema valía más que el poeta" *(ibid.*, X, 158). Todavía más comprensible es el hecho de que a los jacobinos no agradase el tono antiheroico presente en otras obras de Voltaire. Lo habrían quizá tolerado si hubiese estado dirigido (como hace Voltaire en otras ocasiones) exclusivamente al deseo de gloria de los soberanos, que sacrificaban millares de hombres a su pasión. *Cfr.*, a este propósito la incisiva carta-poesía del 22 de mayo de 1792 a Federico II de Pru-

sentimiento de solidaridad entre los ciudadanos aun en caso de colisión de deberes y de conflicto entre los imperativos de la política y las normas que regulan los más sagrados vínculos familiares (durante el mismo periodo el busto de Bruto era llevado en procesión junto al de Rousseau).

En *La mort de César* otro Bruto (Bruto Menor, que junto con Casio y los otros conjurados mata a César) es mostrado por Voltaire como virtuoso, porque, venciendo el afecto filial por César, lo mata en cuanto tirano (dirá Saint-Just que César fue inmolado en pleno Senado "sin otras formalidades que veintitrés golpes de puñal, sin otra ley que la libertad de Roma").[55] Este drama volteriano está centrado en el conflicto entre la necesidad o no de las formas políticas de adaptarse al cambio de las costumbres y de los tiempos, cuando la virtud degenera en pretexto para el abuso o en estéril nostalgia ética de un pasado que no retorna, transformándose en una vacía apología de un interés general ya comprometido, cuyos despojos son repartidos entre todos. Según César,

Rome demande un maître,
Un jour à tes dépens tu l'apprendra peut-être,
Tu vois nos citoyens plus puissants que des rois:
Nos moeurs changent, Brutus; il faut changer nos lois.
La liberté n'est plus que le droit de se nuire.
Rome, qui détruit tout semble enfin se détruire [...]
Dans nos temps corrompus, pleins de guerres civiles
Tu parles comme au temps des Dèces, des Emiles.
Caton t'a trop séduit, mon cher fils, je prévois
Que sa triste vertu perdra l'État et toi.[56]

sia, escrita inmediatamente después de la batalla de Chotusitz (cit. en E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, 1932, trad. it.: *La filosofia dell'iluminismo*, Florencia, 1973, p. 304):

J'aime peu les héros, ils font trop de fracas
J'hais ces conquérants, fiers ennemis d'eux mêmes,
Qui dans les horreurs des combats
Ont placé leur bonheur suprême,
Cherchant partout la mort, et la faisant souffrir
A cent mille hommes leurs semblables.
Plus leur gloire a d'éclat, plus ils sont haïssables.

Sin embargo, es cierto que los jacobinos no habrían en general tolerado un ataque a la gloria como tal, puesto que ella es el complemento de la virtud, a la que todo buen ciudadano debe aspirar.

[55] L. de Saint-Just, *Discours sur le jugement de Louis XVI, op. cit.*, en *OC*, 377 = *TL*, 54.

[56] Roma pide un jefe,
Un día a tus expensas quizá lo aprenderás,
Ve a nuestros ciudadanos más poderosos que el rey:
Nuestras costumbres cambian, Bruto; es necesario cambiar nuestras leyes.
La libertad no es más que el derecho de dañarse.
Roma, que todo destruye, parece al fin destruirse [...]
En nuestros tiempos corruptos, llenos de guerras civiles,

Bruto afirma en cambio detestar a César sólo con el nombre de rey, mientras *César citoyen sérait un dieu pour moi.*[57] Al final, César, casi consciente de su destino —*j'aime mieux mourir que de craindre la mort*—[58] se encamina, inflexible en sus decisiones, hacia el Senado.

Un padre condena a muerte a un hijo, un hijo mata al padre: también esto demanda la terrible producción del bien.[59] La solución del conflicto a través de la elección en favor de la obediencia al interés general y el ensimismamiento sin residuos del individuo con la voluntad general destroza sin embargo el 'corazón', esto es, rompe el intento de la virtud de conciliar las razones del corazón y del cuerpo social con las del interés y de la individualidad. Miedo y terror constituyen una ulterior garantía de la eficacia de la virtud, representan sanciones políticas que integran la dimensión por otra parte predominantemente moral.

El terror debe ser unidireccional, emanar de abajo e irradiarse hacia lo alto, porque —según Saint-Just *(FIR*, 98 = 239)— "es necesario causar miedo a aquellos que gobiernan. No es necesario jamás hacerlo al pueblo". Las dos mil secciones jacobinas esparcidas por toda Francia y los casi cien mil afiliados afirman oficialmente este credo y honran a cuantos se han sacrificado para hacerlo triunfar. Son los mártires de la Revolución: Marat, Chalier y Lepeletier, a los que se añaden los jovencitos Barra y Viala, víctimas heroicas de la ferocidad monárquica, y todo el personal subalterno del *Vengeur du Peuple* que se sacrifica, al parecer, cantando la Marsellesa mientras la nave se hunde, golpeada por los enemigos. Junto con el propio calendario, la Revolución crea también su martirologio.[60] Todos se batieron valerosamente, afrontando la muerte para vencer a los representantes de una autoridad opresora.

En una carta a sus familiares, escrita poco antes de ser muerto bajo el Directorio, Caio Gracco Babeuf dará uno de los ejemplos más altos de virtud republicana:

> Espero que creeréis que os he amado mucho a todos. No concibo otra manera de volveros felices si no es a través de la felicidad común. He fracasado;

Tú hablas como en los tiempos de los Decios, de los Emilios.
Catón te ha seducido demasiado, hijo mío querido, preveo
Que su triste virtud te perderá a ti y al Estado.

(La mort de César, en *OC*, t. II, acto III, escena III, p. 347.)

[57] *Ibid.*, p. 346.

[58] *Ibid.*, acto III, escena V, p. 351.

[59] Para los jacobinos, la imagen del asesino de César, o sea de Bruto Menor, es sin embargo, también ella, un arma de doble filo: en efecto, se sirve de ella también Charlotte Corday para matar al 'tirano' Marat *(cfr.* D. Arrasse, *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur*, París, 1987, p. 105).

[60] Sobre el culto de los mártires revolucionarios, *cfr.* A. de Baecque, "Le corps meurtri de la Révolution. Le discours politique et les blessures des martyres (1792-1794)", en *Annales Historiques de la Révolution Française*, núm. 267 (1987), pp. 17-41.

me he sacrificado; muero también por vosotros [...] Os será grato escuchar a todos los corazones sensibles y rectos decir, hablando de vuestro esposo, de vuestro padre: "Fue perfectamente virtuoso".[61]

En tonos que recuerdan la polémica contra el *moi haïssable* de Pascal, también Robespierre se refiere a la "abyección del yo individual" *(OC*, x, 354 = *RG*, p. 163) como antagonista de la virtud. En épocas de revolución, más que un lujo, el "cuidado de sí" se vuelve un delito.

El ciudadano virtuoso posee en efecto un ánimo grande, porque incluye el del pueblo, y además no tiene miedo por su suerte personal, en cuanto, en buscar el bien común, su conciencia está firme y satisfecha.

Los patriotas, los revolucionarios, representan la versión moderna del magnánimo aristotélico *(cfr.* Saint-Just, *OC*, 809, 818 = *TL*, 191-192, 206) y, al mismo tiempo, el modelo de una actitud sublime. A diferencia del magnánimo, ellos no se sienten sin embargo superiores a los propios semejantes por el solo hecho de que dan a la colectividad más de cuanto puedan recibir: se limitan a cumplir serenamente el propio deber. Y su naturaleza es sublime, en cuanto se elevan por encima de la mezquindad del apego exclusivo a sus intereses y —venciendo el natural impulso de autoconservación— se exponen a peligros mortales. En este sentido, el pueblo parisino es llamado "sublime" por Robespierre debido al valor cívico demostrado al enfrentar todas las dificultades. En este sentido, después, Robespierre considerará haber venido al mundo —implícitamente como "el hijo de María"— a traer la espada para amar a los hombres. Un amor, el suyo, que es posible sólo después de haber eliminado por medio de la fuerza necesaria a aquellos que lo ahogan: los modernos fariseos, con su egoísmo y su hipocresía.

Se abre así el camino a la imagen del "*sans-culotte* Jesús", que entró después en el martirologio revolucionario.[62] Camille Desmoulins liga sarcásticamente la figura al Terror mismo, ya sea en el sentido del bíblico *Timor Domini initium sapientiae*, ya sea en el sentido del episodio

[61] *Dernière lettre de Gracchus Babeuf, assassiné par la prétendue Haute Cour de Justice, à sa femme et à ses enfants*, París (sin fecha, pero compuesta en la noche entre el 7 y el 8 pradial del año IV, o sea, entre el 26 y el 27 de mayo de 1797), en F. Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, suivi du procès auquel donna lieu, et des pièces justificatives, etc.* (Bruselas, 1828), París, 1957, trad. it.: F. Bounarroti, *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, Turín, 1971, p. 417. La misiva se concluye con la frase: "Me envuelvo en un sueño virtuoso". Sobre las cartas de los condenados a muerte durante el periodo del Terror, cuando las ejecuciones acontecían en la *Place de la Révolution*, después significativamente transformada en *Place de la Concorde*, y en la *Place du Trône renversé*, *cfr.* O. Blanc, *Le dernière lettre. Prisons et condamnés de la Révolution*, París, 1984.

[62] Sobre este fenómeno y sobre su encuadramiento, *cfr.* F. P. Bowman, *Le Christ romantique, 1789: le sans-culotte de Nazareth*, Ginebra, 1973, y D. Menozzi, *Letture politiche di Gesù. Dall'Antico Regime alla Rivoluzione*, Brescia, 1973.

evangélico del esposo que, no viendo invitados, manda a sus sirvientes a obligar a cuantos pasaban a entrar, de aquel *compelle eos intrare* que ha servido (de Agustín a Sepúlveda y más allá) para justificar la conversión forzada al cristianismo de pueblos enteros:

> Creo que estuvo bien poner el terror al orden del día, y hacer uso de la receta del Espíritu Santo, según la cual "el temor de Dios es el inicio de la sabiduría" y de la receta del buen *sans-culotte* Jesús, que decía "Por las buenas o por las malas, convertidlos siempre", *compelle eos intrare*.[63]

La comunidad, la fraternidad y las relaciones horizontales de *égalité* entre los ciudadanos remiten a un pacto social que pone de relieve la naturaleza granítica y no negociable de la voluntad general, en cuya observancia consiste la esencia de la virtud. También por su mediación, las bases elementales de la existencia individual y colectiva son en pocos años trastornadas y la misma jerarquía social ejemplarmente (aunque en forma momentánea) volcada: entonces los "bajos fondos" sociales suben a la superficie y los vértices se hunden.

El miedo y la culpa

Los ciudadanos virtuosos, intrépidos por carácter o por elección moral, no tienen miedo de enfrentar el 'despotismo de la esclavitud', de cualquier modo que se presente. No toleran ni siquiera la memoria: quieren que el poder de la república sea universal y anónimo, entero e indivisible, continuamente generado por todos y por cada uno. El nuevo soberano colectivo que emana de su actividad no reconoce potencia terrena alguna sobre sí y no soporta que haya individuos que —por vanidad o interés— se yergan como protagonistas de un proceso general de renovación revolucionaria, atribuyendo a la propia persona especiales prerrogativas. Es éste el significado del discurso pronunciado por Robespierre el 11 germinal del año II (31 de marzo de 1794), el día siguiente al arresto de Danton y Desmoulins. Con una retórica de gran habilidad y eficacia, que no entra del todo en el aspecto sustancial de las acusaciones de culpabilidad de los imputados, él presenta a sus adversarios y ex amigos como individuos que han pretendido ser "superiores" a los otros ciudadanos y que se hicieron pasar por "ídolos", aunque, como tales, ya desde hacía tiempo estaban podridos. Se trata de hombres muy peligrosos, porque quieren "aniquilar la igualdad". No importa —sugiere *el In-*

[63] C. Desmoulins, *Le Vieux Cordelier, Journal Politique*, reed.: Ginebra, 1978, núm. VI, p. 120.

corruptible— cuánto Francia y la Revolución deban a Danton y a Desmoulins. Ellos no la personifican y no pueden representarla individualmente: ninguno puede ni debe hacerlo. El pueblo y la Revolución son un absoluto frente al cual el individuo pierde importancia. Estos hombres, en cambio, sacrifican el interés de la patria "a vínculos personales, al miedo quizá". Mas "quien tiene miedo" y "cualquiera que tiembla en este momento es culpable", sentencia Robespierre. En efecto, el inocente no teme el ojo de la vigilancia pública, la mirada de los ciudadanos. Y añade: *mon coeur est exempte de crainte*.[64]

El miedo que se experimenta es, en esta lógica, signo de culpabilidad; aquel que se inflige justamente, de virtud. Y, para mostrar que no quiere personalmente transformarse en un ídolo de la multitud y que no tiene miedo, Robespierre recuerda —en el mismo discurso— cómo muchos amigos de Danton le han querido *inspirer des terreurs*, es decir, le han explícitamente hecho presente que, una vez puesta la mecha de la violencia política, la suerte de los condenados de hoy podría volverse la suya mañana. Él no excluye tal posibilidad, pero no ve ni siquiera "una pública calamidad" ni un motivo de espanto: "¡Qué me importan los peligros! Mi vida pertenece a la patria [...] y si he de morir será sin reproche y sin ignominia" (*OC*, x, 414).

Robespierre y Saint-Just prefieren por ello formar parte de aquellos organismos excepcionales —como el Comité de salvación pública— que no permiten en apariencia a sus miembros erguirse por encima del pueblo. Además, al atribuirles la posición de acusadores sobre quienes pesa la amenaza de transformarse en futuros acusados, tales instituciones de emergencia establecen una zona franca provisional entre la sociedad y el Estado, un poder paralelo y más fluido que tiene su punto de fuerza en las secciones y en la plaza. Por una especie de ironía trágica, Robespierre y Saint-Just —queriendo respetar hasta lo último la legalidad revolucionaria— titubean sin embargo, fatalmente, en hacer

[64] *Cfr.* M. Robespierre, *OC*, x, 441, y C. Lefort, "La Terreur révolutionnaire", en su *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, París, 1986, pp. 75-109. Separándose del modelo "acusatorio" del derecho romano, en que un juez imparcial imponía al acusador presentar las pruebas, los jacobinos hacen precisamente el modelo "inquisitorio", elaborado por la Iglesia católica, en que la acción penal es promovida por el juez mismo, con base en presunciones de culpabilidad relativas al acusado, lo cual permite tanto una generalización de la sospecha, como la escasa o casi nula posibilidad para el imputado de defenderse (*cfr.*, sobre estos dos modelos, I. Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Milán, 1988). En tal contexto de asimetría entre quien tiene miedo y es culpable y quien provoca el miedo y permanece inocente, se reconsideraría la observación de Engels: "El *terreur* expresa crueldades en gran parte inútiles cometidas por gente que está atemorizada ella misma, para tranquilizarse" (Carta a Marx del 4 de septiembre de 1870, *cfr. MEW* = C. Marx y F. Engels, *Werke*, Berlín, 1953*ss*., vol. 33, p. 53, trad. it. en *Carteggio Marx-Engels*, Roma, 1953, vol. VI, p. 145 y *cfr.* I. Cappiello, "Il concetto di rivoluzione dei Giacobini e il ruolo del Terrore nelle riflessioni di Marx", en *Discorsi*, VII [1987], pp. 239-254).

un recurso en el momento extremo de la necesidad, antes de ser condenados a muerte.

Robespierre, en particular, aspira a ponerse en función de bisagra entre la representación informal de los clubes jacobinos y la representación formal de las instituciones de la república. También él, para ciertos aspectos, desconfía de los gobernantes, pero sabe que gobernar es necesario.[65] Por lo que se refiere, luego, a su vida (como también a la de sus enemigos, de los inocentes y de los culpables, de Bruto y de sus hijos) pertenece por entero a la comunidad.

Sin embargo, no será justo pensar que el primado de la política represente el ideal permanente de todos los jacobinos. Muchos de ellos, como Saint-Just, aspiran —una vez cumplidas sus terribles tareas públicas— a volver a la vida privada y a la soledad, según el modelo ofrecido, respectivamente, por Cincinato y Rousseau. La política no lo es todo. En tiempos normales, su ejercicio pasa más bien a través de la mínima intervención del Estado sobre las vicisitudes personales y sociales de los ciudadanos:

> Se trata no tanto de hacer feliz a un pueblo, cuanto de impedir que sea infeliz. No oprimáis: eso es todo. Y cada uno sabrá encontrar la propia felicidad. Un pueblo en el cual se arraigara el prejuicio de que él debe la propia felicidad al gobierno, no la conservaría por mucho tiempo [...] Para ser felices, sería necesario aislarse lo más posible *[FIR*, 50-51 = 198].

La felicidad —que según Saint-Just es "un pensamiento nuevo en Europa"— es accesible ya no sólo a los sabios, sino a todos los hombres, incluso aquellos que según Burke habrían sido destinados a "caminar a lo largo de oscuros senderos de la vida" *(cfr. RRF*, 196-197). Puesto que en términos tomistas esta esperanza de felicidad *non potest frustrari*, su búsqueda se vuelve objeto de un programa social y se transforma, en cierto sentido, en una obligación política. La razón tiene la tarea de liberar el camino de los obstáculos que se interponen al logro de la felicidad misma, en una "carrera" que no es más aquella hobbesiana en que vence uno solo, sino aquella en que todos deberían poder llegar (ser incitados por la virtud) más o menos juntos a la misma meta.[66]

[65] Sobre el sistema de gobierno jacobino, hay algunos datos en A. Z. Manfred. "La nature du pouvoir jacobin", en *La Pensée*, núm. 150, pp. 62-83. Sobre las funciones del Comité de salvación pública, *cfr.* el libro, cuyo tono es deducible por la fecha de publicación, de H. Calvet, *Un instrument de la Terreur à Paris: le Comité de Salut Publique et de surveillance du Département de Paris*, París, 1941.

[66] Para una divergencia implícita de perspectivas entre los jacobinos, téngase presente que Robespierre concibe la felicidad sólo en la dimensión pública, como aparece en el discurso sobre pueblos de color del 24 de septiembre de 1791, en que dice de sí: *Moi, qui ne connais ni bonheur, ni prosperité, ni moralité pour les hommes ni pour les nations sans li-*

El interés general es, por tanto, producido por las combinaciones de virtud y miedo, que generan el Terror como espada cortante de la justicia en condición de separar el bueno del malo. De por sí el interés general es monolítico, no negociable, uno e indivisible como la república. No nace de un improbable acuerdo entre intereses particulares, de estipulaciones entre los individuos o del libre juego de mercado (económico y político) de los bienes individuales. Es necesario, dada la ocasión, obligar a los hombres a realizar la voluntad general. Pero el bien común no se podrá conseguir hasta que no hayan sido eliminados los egoístas, cuantos piensan sólo en sí mismos: en efecto, los hombres podrán ser libres y felices sólo si son virtuosos y hermanos, sólo si son capaces de solidaridad, si son iguales. Mas puesto que los privilegiados no están del todo dispuestos a dejarse convencer por argumentaciones racionales y el egoísmo y la indiferencia por el bien público han echado ya profundas raíces en el ánimo de los individuos, el Terror se vuelve indispensable para realizar la libertad, la igualdad y la fraternidad. La 'tiranía' de la voluntad general se presenta así como dominio de la parte mejor, la racional y moral, del hombre sobre sí mismo, triunfo de la virtud sobre el vicio, de la comunidad sobre los elementos de corrupción. A gobernar ya no se llama al tirano solitario y melancólico de los dramas barrocos alemanes, sino al colectivo, un pedagogo severo e inflexible.

Para imponerlo se prepara una compleja máquina de persuasión, elaborando para tal fin una retórica revolucionaria que sirve de fundamento, simultánea o alternativamente, a argumentaciones basadas sea sobre la necesidad y sobre la *force des choses* (cuando se considera la revolución como evento ineludible, casi un cataclismo natural), sea sobre motivaciones morales y jurídicas que requieren la intervención activa y consciente de la voluntad humana (cuando el acento cae sobre la necesidad complementaria, que igualmente se advierte, de incidir sobre acontecimientos considerados de otra manera automáticos).[67] El uso simultáneo de estos dos esquemas ayuda a comprender el nacimiento de las paradojas y de las contradicciones de la revolución que vienen a confluir en el concepto de "despotismo de la libertad", en esta elección oximórica, presentada como necesaria, que induce a los revolucionarios a sentirse llamados a realizar, en tiempos breves, aquello que es quizás ineluctable en el largo periodo.

Tal retórica revolucionaria, que produce una modificación profunda

berté (*OC*, VII, 738). Sobre el tema, *cfr.* F. Theriot, "La conception robespierriste du bonheur", en *Annales Historiques de la Révolution Française*, XL (1968), pp. 207-226.

[67] *Cfr.* R. Bodei, "Le dissonanze del mondo. La Rivoluzione francese e la filosofia tedesca tra Kant e Hegel", en varios autores, *L'eredità della Rivoluzione francese*, al cuidado de F. Furet, Roma-Bari, 1989, pp. 109*ss*.

en el lenguaje y en los comportamientos,[68] no se limita sin embargo a la política. Tiene implicaciones más vastas, de carácter casi metafísico, se podría decir. Conduce a una peculiar trama de automatismos objetivos y de intervención subjetiva para guiar el curso, de *force des choses*, precisamente,[69] y de voluntarismo. Los acontecimientos poseen una lógica férrea propia, acumulativa, inexorable, pero también una dirección que se puede favorecer o contrastar, acelerar o frenar, por cuanto al final la presión total y potente de su masa en movimiento logre de cualquier modo prevalecer. Si las cosas están así, la política debe adecuarse a esta lógica, estableciendo nuevas formas de participación al poder y forjando nuevos actores, que aprendan a marchas forzadas el oficio de *citoyen*. Es necesaria una pedagogía política organizada, que involucre rápidamente todos los sectores de edad y de ambos sexos.[70]

A diferencia de Espinosa y de los materialistas franceses,[71] algunos jacobinos han sin embargo aprendido a ser antideterministas, a entrever la posibilidad de una emancipación no sólo de las cadenas de la esclavitud, sino también de las de un destino férreo e inmodificable. Es cierto que existe en ellos tal vez la fe en una victoria infalible de la revolución,[72] pero el énfasis puesto sobre el elemento imponderable de la libertad y sobre la incertidumbre de los tiempos y de los éxitos termina por modificar todo fatalismo: sin la intervención eficiente de la voluntad y de la razón, sin la contribución determinante de todos los ciudadanos virtuosos, la revolución puede también fracasar, caer presa de la inercia a que la mayoría de los hombres han estado habituados por milenios.[73]

[68] Sobre la retórica de la Revolución, *cfr.* H. U. Gumbrecht, *Funktionen parlamentarischer Rhetorik in der Französischen Revolution*, Munich, 1978 y L. Hunt, *Politics, Culture & Class in the French Revolution*, Londres, 1984, trad. it.: *Politica e cultura nella Rivoluzione francese*, Bolonia, 1988. Sobre el uso de los medios de comunicación de masas, *cfr.* P. Barbier y F. Vernillant, *L'histoire de France par les chansons*, París, 1957; *Chants de la Révolution française*, al cuidado de F. Moreau y E. Wahl, París, 1989; J. A. Leith, *Media and Revolution: Moulding a New Citizenry in France during the Terror*, Toronto, 1968; D. Hamiche, *Le Théatre de la Révolution française*, París, 1973; y M. Agulhon, *Marianne au combat: l'imagerie et le symbolisme républicain 1789 à 1880*, París, 1990.

[69] Sobre la *force des choses*, *cfr.* L. de Saint-Just, *Rapport au Comité de salut public et de sûreté générale sur les personnes incarcerées, présenté à la Convention nationale dans la séance du 8 ventose an II (26 febbraio 1794)*, *op. cit.*, *OC*, 705, trad. it. cit., *TL*, 149. Nótese que la expresión *la force des choses peut nous entraîner à des résultats que nous n'avions pas prévus* se refiere más a los efectos inesperados del proceso revolucionario que a su necesidad.

[70] *Cfr.* M. Genty, *L'apprentissage de la citoyenneté 1789-1795*, París, 1987.

[71] Sobre la presencia de Espinosa en el pensamiento francés del siglo XVIII, *cfr.* P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, *op. cit.*

[72] *Cfr.* J.-P. Marat, *L'Ami du Peuple*, noviembre de 1789: "La revolución se realizará infaliblemente, sin que alguna potencia humana pueda oponerse".

[73] *Cfr.* L. de Saint-Just, *Rapport au nom du Comité de salut public et du Comité de sûreté générale sur les personnes incarcerées, présenté à la Convention nationale dans la séance du 8 ventose an II*, en *OC*, 701, trad. it. cit., *TL*, 142.

La forma y la fuerza

Mediante la representación pictórica de actos ejemplares de virtud, el arte de este periodo contribuye a acreditar la idea de que el conflicto trágico entre libertad y necesidad, voluntad general e intereses particulares —valores todos legítimos a su respectivo nivel—, exige la subordinación de los segundos elementos de cada pareja a los primeros. Considérense los cuadros de Jacques-Louis David, a partir de *Los lictores que llevan a Bruto el cuerpo de sus hijos*, presentado en el Salón en agosto de 1789.[74] En un escenario dividido simétricamente en dos sectores se desarrolla un conflicto de tinieblas y de luz: a la izquierda, en la parte oscura del cuadro, están en el fondo los lictores que entran llevando los cadáveres de los jóvenes hijos de Bruto Mayor, los traidores de la patria, mientras él —en primer plano, sentado y encorvado sobre sí mismo— padece un mudo, lacerante dolor; a la derecha, en la parte iluminada del cuadro, su esposa y otras mujeres gritan su sufrimiento sobre el fondo de una arquitectura clara de módulos rigurosamente geométricos, que contrasta en su pacífica armonía con la estilizada descompostura de la escena.

Esta misma dramatización de la voluntad general es mostrada por David en *statu nascendi* en el momento en que se concentra y se constituye solemnemente por medio del juramento: en el *Serment du Jeu de Paume*, de 1791, esto es, en el acto de fundación de un nuevo pacto social, de una *union sacrée* entre los hombres y una nación "una e indivisible" que vuelve a los ciudadanos parte de un todo más grande y potente.[75] En él el rayo y el viento tempestuoso, que infla los toldos de las altas ventanas, parecen aludir a la presencia de un Espíritu Santo laico que viene a fecundar el ánimo de los fundadores de la nueva Francia.[76] A los ojos de los jacobinos, la voluntad general puede sin embargo

[74] Sobre David, ver las observaciones de J. Starobinski, *1789. Les emblèmes de la raison*, París, 1979, trad. it.: *1789. I sogni e gli incubi della ragione*, Milán, 1981, pp. 57-72, y de A. Schnapper, *David témoin de son temps*, Friburgo-París, 1980. Más en general, *cfr.* F. Sprigarth, *Themen aus der Geschichte der römischen Republik in der französischen Malerei des 18. Jahrhunderts*, 2 vols., Munich, 1968; J.-J. Lévêque, *L'art et la Révolution française, 1789-1804*, Munich, 1986, y M. Stürmer, *Scherben des Glücks. Klassizismus und Revolution*, Berlín, 1987, trad. it.: *Frammenti di felicità. Classicismo e rivoluzione*, Bolonia, 1989.

[75] El tema del juramento, como forma de asociación virtuosa para el logro de un fin de salvación colectiva a través de la promesa de los contrayentes de afrontar también el peligro y la muerte, ya había sido adoptado en el *Serment des Horaces*. También en esta pintura el drama familiar se enlaza con las vicisitudes públicas y viene resuelto en forma de dilema neto de Bruto, lo mismo que el pensamiento revolucionario intenta adoptar. En efecto, cuando el único Horacio sobreviviente ve llorar a su hermana, desposada con uno de los tres Curiaceos muertos, la mata. Hasta Maquiavelo es en este caso contrario a su absolución *(cfr. D*, 187-191).

[76] Sobre el cuadro, *cfr.* por último, en un contexto diverso, P. Bordes, *Le Serment du Jeu de Paume de J.-L. David: le peintre, son milieu et son temps de 1789 à 1792*, París, 1983.

ser traicionada, como se ve en el cuadro *La mort de Marat*, donde Charlotte Corday d'Armont, con el vestido de "moderna Judith", se aprovecha mediante el engaño (con una fingida petición de ayuda) de la generosidad 'virtuosa' de Marat para hacerse recibir y luego matarlo. *N'ayant pu me corrompre, ils m'ont assassiné* escribirá David sobre la versión de la pintura que se encuentra en el museo de Reims. La virtud se contrapone a la virtud: si, en efecto, para el pintor y sus amigos políticos Marat es la personificación misma de la virtud, para André Chénier ésta se encarna, al contrario, en la heroína vengadora:

> *Un scélerat de moins rampe dans cette fange.*
> *La vertu, l'applaudit. De sa mâle louange*
> *Entends, belle héroïne, entends l'auguste voix.*
> *O vertu, le poignard, seule espoir de la terre*
> *est ton arme sacrée.*[77]

La fiesta organizada por David el día siguiente a la muerte de Marat es una indirecta y firme respuesta al intento de negar al "tribuno del pueblo" la posesión de la virtud y, al mismo tiempo, un compendio de todo el simbolismo revolucionario.[78]

El caso de David muestra —incidentalmente— cuán inadecuada resulta la imagen de serena compostura que todavía es atribuida por la crítica al arte neoclásico. Es verdad: tanto en el campo de la pintura como de la arquitectura y de la escultura —de Ledoux a Canova— las formas puras, verdaderos y propios cristales de racionalidad, luminosos y pulidos, parecen dominar: cubos, esferas, cilindros, pirámides, círculos y cuadrados. Pero estas formas están atravesadas como por una herida, golpeadas por una invisible hemorragia de sentido. Piénsese en el contraste entre la blanca pirámide de los monumentos funerarios canovianos (un esquema que recurre obsesivamente en él) y la puerta

77 Un malvado menos se arrastra sobre este fango.
La virtud le aplaude. De su masculina alabanza
Escucha, bella heroína, escucha la augusta voz.
Oh virtud, el puñal, única esperanza sobre la tierra, es tu arma sagrada.

(A. Chénier, en *Oeuvres complètes*, París, 1958, p. 180.)

78 Sobre tal fiesta del 14 de julio de 1793 (que debía conmemorar el cuarto aniversario de la toma de la Bastilla pero que recibió mayor significado emotivo porque el día anterior había sido asesinado Marat), sobre su simbolismo revolucionario —banderas que representan, por ejemplo, el *Oeil de la Sourveillance*— y sobre la sucesiva obra lírica del 5 de abril de 1794 que se inspira en ella, *La Réunion du 10 Août ou l'Inauguration de la République Française*, por los "ciudadanos" G. Bouquier y Ph. Moline (que muestra en escena en el primer acto la fuente de la *Régénération* sobre el lugar donde surgía la Bastilla), *cfr.* R. Carnesecchi, "Una festa di David poco prima del Termidoro", en *Eidos. Rivista di arti, lettere e musica*, núm. especial, 3 (diciembre de 1988), pp. 48-57.

entreabierta en su base que se abre de par en par sobre la oscuridad de la muerte y del más allá de la razón. Una tensión trágica análoga a la que hemos apenas constatado en la tela de David *Los lictores que llevan a Bruto el cuerpo de sus hijos*.

El sentido del mensaje político transmitido no es, pues —en general—, el de una serenidad plana y satisfecha de sí, de una reproducción fríamente académica de lo antiguo, sino de pasiones virilmente dominadas, de conflictos sometidos a las 'virtuosas simetrías' de la razón, a la universalidad de la forma geométrica y de una energía capaz de domar la rebelión y el desorden de lo amorfo, encerrándolo entre líneas y volúmenes precisos. Nada tiene de extraño, por tanto, que precisamente donde se desarrollan acontecimientos terribles, donde la vida es más seria, el arte aparezca (para parafrasear a Schiller) todavía más sereno. La razón, sin embargo, se conjuga ahora nuevamente con la muerte: sabe infligirla y mirarla a la cara según procedimientos y rituales en gran parte inéditos.

Los altares de la razón y los del miedo se yerguen los unos al lado de los otros. Fiestas de muerte y fiestas de vida se alternan, demostrando, indirectamente, cómo todo sacrificio es inseparable del nacimiento y la consolidación de nuevas religiones. El Estado de razón convive, a su vez, con la razón de Estado. De este modo, la ética del sacrificio tiende nuevamente a sustituir aquella de la *utilitas*. Y esto acontece en medida tanto más drástica y violenta, cuanto más oscuramente se advierte la imposibilidad de restaurar a plenitud el sistema de las virtudes antiguas.

También en el campo artístico, el fin del neoclásico coincide con la percepción de la imposibilidad de ser como aquellos espartanos o aquellos romanos evocados por Robespierre y Saint-Just como '*exemplares humanae vitae*' ya inaccesibles. Al concluir la fase jacobina de la Revolución, la "libertad de los modernos" abandona definitivamente la melancólica nostalgia por las formas clásicas, sentidas como irrecuperables, y deja de elaborar el luto por los valores y las instituciones no más conformes —más bien, juzgadas a menudo dañinas— al presente y a sus horizontes. En esta óptica, el fenómeno del neoclasicismo revolucionario representa el último, imponente intento por impedir a un pasado ejemplar pasar. De ahora en adelante, él perderá su carácter normativo también en el campo político. El revolucionario abandonará las vestimentas (apariencias) de Bruto, de Agis, de Cayo Graco y de otros héroes plutarqueos, para asumir aquellas más modernas y que no atraen la atención del conspirador o del agitador intelectual.

Choque entre los principios

En los años de la Revolución de Francia el camino de la virtud sigue siendo, sin embargo, áspero y difícil. El buen ciudadano no posee otra estrella polar que la imagen estática del primado del bien común. Sin embargo, sabe bien que ella no ofrece una ayuda suficiente para orientarlo en las situaciones concretas, así como intuye oscuramente que el proseguimiento de la voluntad general pone frente a dilemas prácticamente insolubles (de los que se puede salir sólo con una acto de imperio) y a contradicciones que corren el riesgo de paralizar el pensamiento o de empujarlo lejos hacia lo desconocido.

Con la dictadura jacobina crece la conciencia de la presencia ineliminable de un campo de tensiones contradictorias entre los principios en el momento de su paso de la teoría a la práctica. Se experimenta el choque entre valores igualmente irrenunciables, que muestran a menudo una recíproca incompatibilidad y entran en colisión o implosión una vez que hacen contacto entre sí y con la realidad.

La coherencia de los jacobinos —innegable también según el parecer de sus adversarios— hace este conflicto todavía más agudo e impide diluirlo en el tiempo, concentrándolo en el breve espacio de meses densos de acontecimientos inminentes y de opciones rápidas, en que el pensamiento y la acción se ponen al servicio de intereses vitales para cuantos se encuentran implicados en la "tempestad de la revolución". Estos hombres deben manejarse hábilmente dentro de una lógica antagónica y disyuntiva, fundada en una rígida regla de exclusión, sobre el *aut-aut* por el cual toda divergencia se vuelve traición, incompatible enemistad que exige decisiones o cortes inmediatos. *Fraternité ou la mort!* o *Vivre libre ou mourir* o bien, como en 1793, *Liberté Egalité Unité Indivisibilité de la République ou la Mort* son santo y seña. La solución de las contradicciones es remitida al futuro, al momento en que la victoria definitiva de la causa revolucionaria podrá finalmente aliviar la tensión no resuelta entre conceptos opuestos. Eliminados el privilegio y el egoísmo, transformado en costumbre difundida el respeto del interés general, la libertad podrá dejar de lado la coraza del despotismo, la igualdad de los 'acortamientos' de la guillotina y la fraternidad del "odio fratricida". Hasta aquel momento el mundo de los valores éticos y políticos permanecerá, sin embargo, dividido.

Provisionalmente, en cambio, el reforzamiento o la victoria de un principio conduce al debilitamiento o a la derrota del otro. El mundo se halla de nuevo en fermentación: del "caos" en que ha vuelto a caer podrán surgir las condiciones de un nuevo orden. Ahora que "la libertad atraviesa su infancia", una "saludable anarquía" puede conducir a la

emancipación de los individuos y de los pueblos, mientras un "orden absoluto" lleva seguramente al despotismo.[79] Precisamente porque la libertad todavía no ha salido del estadio en que tiene necesidad de vivir bajo tutela y el "mundo nuevo" está tomando forma velozmente, los jacobinos tienden a defender fanáticamente todas las *chances* del proceso de desarrollo, estableciendo un rígido catecismo moral para evitar que surjan impulsos centrífugos en la interpretación y en la aplicación de los valores. Ellos reproducen —en otro plano— la distinción espinosiana entre la ley férrea de la razón y las *res particulares*, transformándolas sin embargo en conflicto, en relación de recíproca enemistad. Para volver a encontrar la propia coherencia y solidez, la razón desgarrada por estos conflictos debe por tanto desencadenar el terror. Sin embargo, no puede evitar exponerse de este modo al peligro de volverse sierva de los mismos instrumentos que ha pretendido utilizar. La revolución que, para imponer los principios universales, debe racionalizar las pasiones, experimenta la sustancial insubordinación y la sorda resistencia a toda forma de domesticación definitiva.

Tal bifurcación de opuestos originalmente unidos en el interior de los principios universales se manifiesta cada vez que un principio es examinado de cerca. Se da cuenta entonces de que, para realizarlo, es indispensable pasar por su contrario: que la libertad tiene necesidad del despotismo, la igualdad del terror, la fraternidad del odio. La revolución adiestra así al pensamiento para afrontar las contradicciones y lo habitúa a considerar nuevamente, en la vida cotidiana, la presencia de figuras trágicas (como, por ejemplo, la 'culpa de la inocencia', esto es, el ser objetivamente culpables por nacimiento y circunstancias de un delito del que no se es subjetivamente responsables). Concentrados sobre problemas más urgentes, los jacobinos no llegaron a explicar las implicaciones profundas de estos choques. La lógica de la exclusión no ofrece respuestas.

En tal contexto, mayor libertad puede significar (y a menudo ha significado) menor igualdad y menor fraternidad; más igualdad, menos libertad y, al mismo tiempo, fraternidad forzada; mayor fraternidad, menor libertad e igualdad impuesta (dado que la fraternidad natural es un destino, pero aquella ética o política puede volverse paradójicamente una obligación). La transición de una miríada de libertades parciales, que conservan la forma particularista del privilegio, a una única libertad, celosa del propio carácter universal, se paga con una creciente

[79] L. de Saint-Just, *Rapport fait au nom du Comité de salut public sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix, présenté à la Convention nationale dans la séance du 19 du 1er mois de l'an II*, en *OC*, 528, trad. it.: *Rapporto sulla necessità di dichiarare il governo rivoluzionario fino alla pace (10 ottobre 1793)*, en *TL*, 130.

aversión por lo que respecta a la concretez y con una mayor sospecha hacia determinaciones demasiado precisas, que son consideradas como peligrosas, en cuanto se teme que puedan poner cláusulas y límites a la libertad, reduciendo el radio y el alcance. De este modo, el temor de señalar límites (esto es, por el contrario, el deseo de mantener fluido el proceso revolucionario) impide la solución de las aporías.

FRATERNIDAD Y PATRIA

En el esfuerzo por restablecer vínculos 'cálidos' en el ámbito de una sociedad durante largo tiempo dominada por la desigualdad y por la 'frialdad' de los egoísmos individuales, los revolucionarios todavía no han tratado de institucionalizar sólo las pasiones negativas (aquellas espinosianamente ligadas a la *tristitia* o al miedo), sino también las positivas, como el respeto por la razón y las leyes,[80] la amistad y la fraternidad (aun cuando la contraseña *fraternité* ha constituido el valor más descuidado y más reciente de la tríada revolucionaria).[81] En efecto, ha entrado, en forma oficial, en la constelación de los "principios inmortales" hasta 1848, adquiriendo progresivamente dos significados a los que en el origen apenas se hacía alusión: el de un vínculo, político y afectivo al mismo tiempo, que une a los oprimidos en la espera de un mundo más justo, y el de una solicitud de toda la sociedad respecto a sus miembros menos favorecidos por la 'lotería natural y social', que los ha hecho nacer y crecer con o sin determinadas dotes físicas o intelectuales y más o menos dotados de ventajas económicas y de cultura.[82]

[80] Indicativa de este nuevo clima me parece la circular enviada a todos los burócratas de la república en mayo de 1794:

> La cualidad esencial del hombre en el orden de la naturaleza es la condición erecta. Debemos sustituir la jerga carente de sentido de los viejos funcionarios con un estilo simple, claro y conciso exento de expresiones de servilismo, de fórmulas de respeto, de afectado desinterés, de pedantería, de toda referencia a autoridades superiores a la de la razón o bien del orden establecido por las leyes.

(Citada por J. M. Thompson, *The French Revolution*, Oxford-Nueva York, 1945, p. 428.)

[81] En el lenguaje sacado de los reportes familiares, todos los republicanos son ciertamente hermanos, pero su verdadero progenitor es la "patria". Respecto a ella Víctor Hugo justificará a Rousseau por haber abandonado a sus propios hijos en el orfanatorio: "Este hombre que admiro [...] renegó de sus hijos, pero adoptó al pueblo" (V. Hugo, *Les Misérables*, París, 1938, vol. II, p. 137).

[82] Louis Blanc vio en la *fraternité* el coronamiento de un proceso iniciado con el 1789 (año de la libertad, puesta bajo el signo de Voltaire) y proseguido en 1793 (año de la igualdad, puesta bajo el signo de Rousseau), para llegar precisamente hasta 1848 ("año cero" de la fraternidad, a la cual sintomáticamente ningún nombre de filósofo es todavía asociado, quizá porque ella parece representar el más utópico de todos los valores). Recientemente se añadieron algunos estudios a los pocos antes existentes sobre la fraternidad (por ejemplo, los de J. Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity* [1873], reed.: Cambridge,

Aun cuando haya modificado después su función, la fraternidad es ya parte integrante de la teoría y de la práctica de la primera Revolución francesa, desde 1792 al Termidor, cuando se transforma —al paso de pocos años— de expresión de unidad visible entre los ciudadanos en valor antijacobino, en cuanto ahora no se regiría más por la sospecha, sino por la recíproca e indefectible confianza. En todo caso, la *fraternité* indica constantemente la solidaridad horizontal que sucede a la supresión oficial de la sociedad jerárquicamente articulada en tres estados u órdenes y la cooperación voluntaria entre los ciudadanos libres e iguales. Es manifestación completa de la virtud como serena renuncia al interés privado; amistad de todos los ciudadanos entre sí; afecto que cicatriza las heridas provocadas por los conflictos sociales y por la guerra civil; antídoto contra el miedo; pacto, en forma negativa, de no agresión recíproca y, positivamente, de mutua ayuda y consejo en vista de un mejoramiento común. Por lo cual, "aquel que declare no creer en la amistad —dice Saint-Just— es todo un bandido".[83]

Con el término *fraternité* entra en el lenguaje político un concepto (o una metáfora) que circulaba anteriormente sólo dentro del grupo familiar, de las iglesias, del estoicismo de Epicteto, de las sectas religiosas y masónicas, y que también ahora permanece suspendido entre el plano ético y el jurídico-político. Pero la fraternidad revolucionaria es fraternidad antagónica o "dividida".[84] Se basa en efecto en la separación del "nosotros" de los "otros", una concepción afianzada por la exclusión. Se debería hablar por tanto sólo en plural,[85] pensando en las múltiples esferas de los "nosotros" diversos y contrapuestos. Durante la Revolución, la *fraternité* se asocia, sin embargo, a una forma paradójica de igualdad discriminatoria, que pretende imponerse 'al individuo', aplicar los mis-

1967; y H. Krüger, "Brüderlichkeit, das dritte, fast vergessene Ideal der Demokratie", en *Festgabe für Theodor Maunz*, Munich, 1971, pp. 249-265). *Cfr.* G. Antoine, *Liberté, égalité, fraternité ou les fluctuations d'une devise*, París, 1981; M. David, *Fraternité et Révolution française*, París, 1987; F. Rigotti, "Patriarcato e fratellanza. Immagini familiari nel discorso politico", en *Teoria politica*, IV (1988), núm. 2, pp. 65-87; M. Ozouf, "Fraternité", en *Dictionnaire critique de la Révolution française*, al cuidado de F. Furet y M. Ozouf, París, 1988, trad. it.: "Fraternità", en *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milán, 1988, pp. 657-666; A. Martinelli, "I principi della Rivoluzione francese e la società moderna", en A. Martinelli, M. Salvati y S. Veca, *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza e fraternità*, Milán, 1989, pp. 73*ss.*; y G. Panella, "Fraternité. Semantica di un concetto", en *Teoria politica*, V (1989), pp. 143-166.

[83] L. de Saint-Just, *FIR*, p. 7 = p. 215, y *cfr.* F. Fortunet, "L'amitié selon Saint-Just", en *Annales Historiques de la Révolution Française*, LIV (1982), pp. 181-195, que subraya la naturaleza paradójica del intento de hacer entrar en la esfera jurídica, de institucionalizar (y por tanto sustancialmente volver obligatoria) la amistad. Más recientemente R. Rolland, en "La signification politique de l'amitié chez Saint-Just", *ibid.*, LV (1985), pp. 324-338, individua en cambio un "vínculo político sin dominio" y un análogo de la virtud.

[84] *Cfr.* E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort, 1977, pp. 192*ss.*

[85] *Cfr.* M. David, *Fraternité et Révolution française*, *op. cit.*, p. 83.

mos valores, declarados comunes y universales, a una sociedad íntimamente dividida. La fraternidad plena, total y sin resentimiento podrá tener lugar, se afirma, cuando —a través de una previa restauración contradictoria del principio paterno de la constricción— sean eliminados los obstáculos a la libertad y a la igualdad.

La ética revolucionaria ha hecho propio también más tarde el nexo entre virtud como sacrificio de sí y hermandad como solidaridad hacia el propio grupo de referencia, y esto aun cuando el partido —con una sinécdoque revolucionaria, queriendo representar la *pars pro toto*— ha pretendido ser un núcleo que contiene potencialmente la totalidad por entero, el vehículo del interés general y de la conciliación futura. Virtud y fraternidad implican el rechazo del individualismo posesivo y el derribamiento diáfano de la tradición de la economía política clásica (en particular de la apología del egoísmo y del "lujo"). En esta última tradición, al menos de Maquiavelo en adelante, el interés general es concebido, en efecto, como recomposición relativamente armónica de los intereses particulares, de los egoísmos individuales, que, por una especie de alquimia social, producen el bien común y las virtudes públicas. Vicios privados, egoísmo, pasiones, lujo, son así un propelente impulsor de la vida asociada, que no sería sabio desterrar, porque de otra manera se moderarían las fuerzas impulsoras de la sociedad moderna, dejarían de responsabilizarse los individuos y se llegaría muy pronto al estancamiento. La industria, el "dulce" comercio y la circulación del dinero producen vicios felices que incrementan la riqueza en general.

También después, y hasta hoy, permanece la sospecha de que la *fraternité* (o también la "solidaridad") tiene un carácter prepolítico o apolítico y de cualquier modo incompatible o difícilmente conciliable con la economía de mercado, como freno puesto a la eficiencia que amenaza crear bolsas de parasitismo dentro de la sociedad. Sobre ella viene así proyectada la sombra de la comunidad totalitaria o conventual. Se trataría en el origen de un ideal eminentemente cristiano, secularizado de aquellos regímenes despóticos que buscan desesperadamente la perfección del absoluto en la relatividad defectuosa de lo contingente, sin darse cuenta del hecho de que el intento de hacer bajar el cielo a la tierra perturba el orden natural y produce desastres enormes. El reino de la fraternidad no pertenecería, pues, a este mundo o podría, a lo sumo, extenderse a pequeños grupos.

Siempre que se está dispuesto a concesiones teóricas, se admite por lo general que ella pueda realizarse sólo de las siguientes maneras: o como servomecanismo, que compense en forma auxiliar y limitada las distorsiones más llamativas en la distribución de las ventajas y de las desventajas; o, en escala menor, dentro de una red de "solidaridades parcia-

les"; o, finalmente, como argamasa de identidades colectivas en devenir o en crisis.[86] Las sociedades democráticas modernas, carentes de una pobreza endémica y ancladas a un individualismo y a un pluralismo con fuertes tintes 'antijacobinos' (en que el *pathos* por la totalidad una e indivisible del cuerpo social ha desaparecido o se ha atenuado y en el cual queda quemante el recuerdo de los atentados a la libertad en nombre de la igualdad y de la fraternidad perpetrados en nuestro siglo), parecen tolerar sólo las fraternidades múltiples o selectivas, no forzadas, incapaces de incidir de manera violenta o manipuladora sobre el ordenamiento de las opciones individuales.

Después de las grandes oleadas de moral colectiva, la fraternidad o la excesiva cercanía del "ciudadano", del "camarada" o del "compañero" parecen —a pesar de las radicales diferencias— demasiado sofocantes. En un mundo de pluripertenencias sociales y lealtades divididas (en que la nación, el Estado o la clase no absorben más fuertemente los intereses de los individuos) la fraternidad enfatiza el momento electivo, de la libre elección, y se acerca cada vez más a la amistad o a la identificación simbólica —más raramente práctica— con alguna comunidad o causa. En estas situaciones, las dificultades encontradas por los individuos, el asumir obligaciones éticas de larga duración, inducen, por un lado, a advertir más fuertemente las exigencias de una ampliación de las esferas de solidaridad, y del otro, a tomar conciencia de la naturaleza inaccesible del paso del terreno ético al jurídico-político de su efectiva realización. También el acento puesto sobre el altruismo como subrogado de la fraternidad corre el peligro, en este marco, de persistir como una voz en el desierto si se queda en un terreno ideológico caracterizado por el rechazo de poner en discusión las premisas, hasta ahora incensurables, del individualismo y del pluralismo, si no se abandona el miedo de buscar (también en las vicisitudes de la Revolución) de cuáles exigencias insatisfechas surge la necesidad de solidaridad y de vínculos sociales más satisfactorios. Sólo así, circunscrita dentro de todos sus límites políticos, la fraternidad podría no parecer condenada a representar un simple residuo tribal y gregario o una obligación desagradable de excesiva cercanía con extraños, sino también como un posible factor de enriquecimiento del individuo, un momento de espinosiana sociabilidad.

En los jacobinos, el individualismo y el pluralismo aparecen como los principales responsables de la disgregación de la sociedad, en la forma maligna del egoísmo y de las facciones que corroen la convivencia social. El lujo mismo —lejos de parecerles un elemento de articu-

[86] *Cfr.*, para este punto, A. Martinelli, *I principi della Rivoluzione francese e la società moderna, op. cit., passim.*

lación de la sociedad o una expresión de las crecientes necesidades del sujeto— se presenta como la quintaesencia de aquel "país de cucaña" que Danton había contrapuesto a la triste ciencia de la virtud y de la frugalidad jacobina.

Para Robespierre y Saint-Just, en efecto, los vicios privados son y permanecen vicios públicos, e individualismo y pluralismo producen sólo miseria, egoísmo y corrupción política. Marat luego, cuando en Inglaterra había asistido a los efectos perversos de la Revolución industrial en su nacimiento, se había convencido del hecho de que el libre 'mercado' no es sino un ulterior eslabón en las "cadenas de la esclavitud". Rousseau, por lo demás, había ya atacado, algunas décadas antes, los fundamentos de la economía política: no sólo en el conocido prefacio al *Narcise* de 1752, sino también en obras más populares, como la *Nouvelle Héloïse* y el *Émile*. En la carta XIV del libro II de la *Nouvelle Héloïse*, Saint-Preux cuenta a Julia sus experiencias parisinas: París es la ciudad del mundo en que reinan las mayores desigualdades, en que la opulencia más suntuosa se une a la miseria más deplorable; los egoísmos son tan grandes que "cada uno piensa en su interés, ninguno en el bien común y los intereses particulares son siempre opuestos entre sí"; cada *côterie* tiene sus reglas y en cada salón parisino es verdad aquello que es falso en el de al lado. No hay necesidad, pascalianamente, de alejarse demasiado de París, de pasar más allá de los Pirineos o de mudarse "tres grados de latitud" para probar verdades opuestas: basta que se recorran los pocos centenares de metros que separan un *salon* del otro. En ellos "se aprende a defender con arte la causa de la mentira, a despedazar a fuerza de filosofía todos los principios de la virtud, a colorear con sofismas sutiles las propias pasiones y los propios prejuicios, a dar al error un cierto toque a la moda según las máximas del día". En la famosa "Profesión de fe del vicario saboyano" del *Émile* estas críticas se vuelven todavía más amplias y agudas: descuidando la ley del corazón y la virtud, toda filosofía no será otra cosa que la estilización de una particular forma de egoísmo, un grande y elaborado sofisma para justificar los privilegios.

Los jacobinos heredan de Rousseau tanto la aversión por todo cuanto no remita a la compacta unidad del interés general, de por sí no negociable, como el rechazo violento de la "secta" de los enciclopedistas, de aquellos *philosophes* que han ligado las luces al gobierno despótico, a la aristocracia y al "sistema del egoísmo". Ellos han sido quizá capaces, con su *esprit* corrosivo, de injertar procesos disgregativos en las estructuras de poder existentes, pero no de contribuir a destruirlas.

XXIV. ENTRE ESPERANZA Y MIEDO

UN DESTINO NO IRRESISTIBLE

EN EL periodo del despotismo ilustrado, la razón de los *philosophes*, y en particular de los "enciclopedistas" (de Voltaire a Diderot y a Maupertuis) se había puesto al servicio de la autoridad de varios soberanos como Federico II o Catalina II. La filosofía se había apoyado en un poder al menos en apariencia deseoso de innovar, había buscado dar *auctoritas* a la *veritas*. En un juego de condicionamientos, de sospechas y de reservas recíprocas, déspotas ilustrados y *philosophes* habían intentado hacer colaborar activamente a dos potencias por largo tiempo hostiles. Corrigiendo a Hobbes: ahora, y al menos en las intenciones más generosas, *auctoritas et veritas faciunt legem.*

Marat había combatido de inmediato la alianza entre despotismo ilustrado y filosofía. Y esto desde su primera estancia en Inglaterra, ya sea con la novela *Les adventures du jeune Comte Potowski*, ya sea con el tratado *Les chaînes de l'esclavage.*[87] En la novela —escrita en vísperas de la primera repartición de Polonia— acusa a Catalina II, la presunta "Semíramis del Norte", de gobernar a los propios súbditos con el "terror" (impidiéndoles respirar libremente y teniendo una espada pendiente "sobre la cabeza de los indiscretos") y sugiere como único remedio para ello la reivindicación, con las armas en la mano, de los "derechos del pueblo". También el tratado sobre *Les chaînes de l'esclavage* revela las tramas y los instrumentos con que los oprimidos son inducidos a obedecer a los opresores y a oprimir a su vez, por procuración, a los propios semejantes. Es, en efecto, en la pasividad de los súbditos donde se funda el despotismo, y de la clase de los indigentes el príncipe saca sus "legiones de satélites pagados".[88]

[87] *Cfr.* J.-P. Marat, *Les adventures du jeune comte Potowski. Un roman de coeur* (escrito entre 1770 y 1772 y publicado póstumamente: París, 1848); y *The Chains of Slavery*, Londres, 1774, trad. franc. ampliada: *Les chaînes de l'esclavage, ouvrage destiné à développer les noirs attentats des princes contre le peuple, les ressorts secrets, les ruses, les menées, les artifices, les coups d'État qu'ils emploient pour détruire la liberté et les scènes sanglantes qui accompagnent le dispotisme*, París, año I (existen dos ediciones recientes: París, 1972, al cuidado de J. D. Selche, del que cito, y otra, al cuidado de M. Vovelle, París, 1988). El título de esta obra de Marat es tan explícito y detallado que no hay necesidad de comentarios. Sobre ella, *cfr.* también L. Guerci, "Marat prima della rivoluzione: le catene della schiavitù", en *Rivista Storica Italiana*, XCI (1979), pp. 437-469.

[88] J.-P. Marat, *Les chaînes de l'esclavage, op. cit.*, p. 80.

Para Marat, lector y estimador del *Traité sur la servitude volontaire,* existe una respuesta a la pregunta angustiada que se ponía La Boétie sobre las razones por las cuales los hombres están de tal manera enceguecidos que se inventan ellos mismos sus dueños y entregan la propia vida en sus manos:

> Pero, buen dios, ¿qué puede ser esto?, ¿cómo deberemos llamarlo? Qué desgracia es ésta, qué vicio o más bien qué desgraciado vicio es ver un infinito número de personas que no obedecen, sino sirven, no ser gobernadas, sino tiranizadas, sin que sus bienes, padres, mujeres e hijos y ni siquiera su vida les pertenezcan, soportar los saqueos, los pillajes, las crueldades no de un ejército, no de una horda de bárbaros contra los cuales cada uno debe defender la propia vida a costa de toda su sangre, sino de uno solo: no de un Hércules o de un Sansón, sino de un hombrecito, a menudo el más indigno, vil y afeminado de la nación; no habituado al polvo de las batallas, sino a duras penas a la arena de los torneos, que no sólo no puede mandar a los hombres con la fuerza, sino ni siquiera puede oponerse virilmente a la más insignificante mujercilla *[DSV,* 106-107].

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre las posiciones de La Boétie y Marat. El primero responde a esta inquietante pregunta de manera suficientemente compleja. Observa en efecto en los hombres la presencia simultánea y disidente de un simple deseo: de ser libres y de servir voluntariamente. Tal miedo de la libertad no puede atribuirse a la vileza de algún individuo, sino a una actitud todavía más monstruosa que no ha encontrado nombre *(cfr. ibid.,* 108), esto es, a la disponibilidad, por parte de millones de hombres y de pueblos enteros, a soportar dolores y ofensas, fascinados "por el nombre de uno solo", que no deberían temer precisamente en cuanto es único y que no deberían apreciar precisamente porque es cruel *(cfr. ibid.,* p. 175). Ellos son, espinosianamente, opacos a sí mismos, incapaces de descifrar la propia *utilitas* o pueden interpretarla sólo al nivel más bajo. Tales individuos no son conscientes de la fuerza irresistible que asumiría la coalición de sus voluntades y ni siquiera de la complementaria debilidad de aquel uno que los oprime, jugando sobre sus divisiones e instigando los unos contra los otros: sus guardias, sus "arqueros" y "alabarderos" contra el resto de la población. La servidumbre voluntaria es así capaz de *denaturer l'homme, seul né de vrai pour vivre franchement (ibid.,* 122). La paradoja, para La Boétie, consiste en el hecho de que la potencia de los grandes números, de la multitud, naufraga voluntariamente en el impacto con la impotencia de un individuo. De esta potente impotencia no son víctimas solamente los representantes del vulgo o los cobardes, sino también los sabios y los valerosos.

Para Marat, en cambio, la solución es bastante más simple y menos enigmática: las cadenas de la esclavitud son unidireccionales, descienden de lo alto, como fruto de una conjura plurimilenaria. El máximo de la abyección y de la degradación moral objetiva se tiene cuando el oprimido no sólo no se da cuenta de la propia condición (renunciando a sí mismo y sacrificando su *utilitas),* sino se transforma en cómpliee y soporte de aquel poder que perpetúa la miseria, la ignorancia y la humillación de todos sus semejantes. Él es un *homo patiens* en diversos sentidos: porque padece y sufre la prepotencia de otro o de otros, que deprimen, que extravían y retuercen contra él la *cupiditas* que —en otras situaciones— lo impulsaría quizás a incrementar la propia potencia de existir y a ser, espinosianamente, *sui juris;* porque de este modo su actividad es canalizada, por un lado, en favor de personas o instituciones que han ya acumulado un más alto porcentaje de *vis existendi*, y, por el otro, en dirección de una inquietud sin desahogos, que se detiene generalmente en la tolerancia del sufrimiento. Estamos en el estadio en que —dada la amplitud de la escala jerárquica— quien está abajo no osa a menudo ni siquiera imaginar una situación diversa de aquella en que ha vivido siempre y por la cual ha sido inducido a inhibir sus deseos, porque sospecha o conoce oscuramente el precio de su, por lo demás eventual, remota realización.

La revolución abre el futuro, vuelve movibles las existencias y los planes de vida, deja entrever los respiraderos de posibilidad, desencadena —en grande— esperanzas y miedos. En los términos de Marat, rompe las "cadenas de la esclavitud", hace descubrir de nuevo la *utilitas* de los individuos en la forma 'primitiva' de su vínculo con los 'iguales', con los hermanos en el sufrimiento, uniendo el dolor y la renuncia a sí mismos, a que están habituados, con la promesa de felicidad a través de un *conatus* colectivo de liberación, que exige compactibilidad. La *utilitas* y la autoconservación requieren sin embargo todavía la abnegación y, en algunos casos, la aureola del martirio.

El problema político decisivo —que marca en particular esta época— es si aun la abyección y la degradación de los 'humillados y ofendidos', su punto de vista sobre el mundo se ha de respetar. Ellos no son degradados o esclavos por naturaleza: no existe algún destino moral ineluctable que les haya hecho nacer o que deba hacerlos siempre volverse aquello que son. Se vuelven despreciables de la sociedad por una 'suerte inmoral' inducida, que, así como ha sido creada, del mismo modo se puede en principio destruir y cambiar (por esto, se podría añadir, las revoluciones y los 'totalitarismos' modernos se han proclamado representantes de clases y grupos expulsados del proceso de identificación con el Estado). En el caso de que todos los hombres unan sus

débiles *conatus* para sacudirse de encima la opresión y en caso de que lleguen a comprender que no se da alguna jerarquía natural, entonces la 'mala suerte' resulta políticamente reversible. El déspota gobierna tradicionalmente con el temor y con el arbitrio: no es necesario por tanto tener consideraciones al utilizar sus mismas armas, infundir miedo a quien causa miedo. Es necesario quitarse de los ojos aquella venda que impide ver más allá de las leyes impuestas en el interés exclusivo de quien manda. En el despotismo ilustrado (cuyos principales representantes, por lo demás, desaparecieron cuando la Revolución comenzó) la razón se dejaba caer poco a poco de lo alto y sus efectos se dosificaban con cuidado para no turbar los equilibrios jerárquicos existentes. El miedo descendía sobre todo de los vértices a la base de la sociedad. Con los jacobinos, en cambio, la razón es exaltada a partir de la base de la sociedad y avanza hacia la creación de un nuevo orden social. A ella la acompaña el miedo, la 'violencia racional' necesaria para liberar a los hombres de las propias cadenas.

El terror limpia el camino a la razón: se invierte una teoría difundida, que pronto se volverá lugar común, según la cual la filosofía había corroído desde el interior la mentalidad, la religión y las instituciones del antiguo régimen, abriendo el camino a la revolución. Esta teoría está bien sintetizada en las palabras de Barnave:

> Puesto que el gobierno no permitía que se hablase de ella, la filosofía durante el *ancien régime* ha devorado la superstición. Cuando llegó el momento de atacar el trono, mitad de la cosa se encontró ya hecha, porque estando el altar ya destruido por la opinión, la filosofía ha podido dirigir todas sus fuerzas contra la superstición del trono.[89]

Para Marat, la filosofía ciertamente ha minado "en la opinión" la fe en el altar y aquella en el trono, pero no las ha de hecho destruido. Ha tenido la función de una mecha que ha llevado a la explosión de una violencia y de un deseo de justicia por largo tiempo reprimidos y ya sobrecalentados: "La filosofía ha preparado, comenzado, favorecido la revolución actual; esto es incontestable: pero los escritos no bastan; se necesitan las acciones; ahora, ¿a qué cosa debemos nuestra libertad, sino a los movimientos populares?"[90] Y todavía: "Son estos movimientos

[89] A.-P.-J.-M. Barnave, Fragmento en *Oeuvres de Barnave*, París, 1843, vol. II, p. 59, y *cfr.* del mismo, *Introduction à la Révolution française*, trad. it. del manuscrito de Grenoble *Introduzione alla Rivoluzione francese*, en R. Albertini, *Barnave e la Rivoluzione. Un sogno dell'entusiasmo?*, Pisa, 1980, p. 224.

[90] J.-P. Marat, *L'Ami du Peuple*, 10 de noviembre de 1789. De este periódico (que, comenzado oficialmente con tal título en septiembre de 1789, alcanzó muy pronto casi mil números, con un tiraje de dos mil ejemplares, todo lo contrario que modesta dados

los que han sometido a la facción aristocrática, contra la cual habían fracasado las armas de la filosofía".[91]

La filosofía y la razón son impotentes e inermes sin la revolución, pero también la revolución es ciega y puramente destructora sin la razón. La filosofía es la guía de la revolución, porque corroe los fundamentos y mina la capacidad de lo existente en la conciencia y en las costumbres de los individuos. La revolución es el brazo armado de la filosofía, porque promulga el proyecto teórico en la realidad efectiva de las cosas. Por primera vez la violencia se exhibe como forma de 'razón de pueblo', en lugar de razón de Estado. Y no se trata ya, maquiavélicamente, para el pueblo de "parecer" bueno, como el Príncipe, sino de parecer y de ser terrible, un "Hércules" que infunde miedo a los enemigos de la Nación.

La filosofía no debe ciertamente limitarse a interpretar el mundo, pero el cambio de éste, sin embargo, no tiene lugar exclusivamente a través de sus armas. Para Marat, la violencia prolonga las intenciones de la razón hasta su realización y provoca un milagro que nadie habría creído posible poco tiempo antes:[92] ella mantiene —con las palabras de Robespierre— "las promesas de la filosofía".[93]

Aun cuando el mito de la violencia sea un "mito culto",[94] una concepción análoga a la de Marat, que une los efectos de esclarecimiento de la filosofía a la actividad revolucionaria del pueblo, termina luego por difundirse también a niveles medios o 'bajos', a volverse, literalmente, común.[95]

los tiempos y la usanza de la lectura colectiva) existe una reedición en 20 tomos: *Marat dit l'Ami du peuple. Collection complète du journal*, Tokio, 1967. Sobre la influencia de la prensa revolucionaria, *cfr.* J. R. Censer, *Prelude to Power: The Paris, Radical Press*, Baltimore y Londres, 1976. Sobre el pensamiento político de Marat, *cfr.*, sobre todo, L. R. Gottschalk, *Jean-Paul Marat. A Study in Radicalism*, Londres, 1967 (1ª ed.: Nueva York, 1927): G. Walter, *Marat*, París, 1933; J. Massin, *Marat*, París, 1960, y M. Vovelle, *Introduction* a Marat, *Écrits*, París, 1988.

[91] J.-P. Marat, *L'Ami du Peuple*, 11 de noviembre de 1789. Ya en *Les chaînes de l'esclavage*, la libertad nacía, casi maquiavelianamente, del tumulto, de la *effervescence populaire*, del *feu de la sédition*.

[92] J.-P. Marat, *Journal de la République*, 27 de enero de 1793.

[93] M. Roberpierre, *Discorso del 17 piovoso dell anno* II *(5 febbraio 1794)*, en *OC*, x, 352 = *RG*, 161.

[94] *Cfr.* S. Romano, *Attualità di uno storico reazionario*, *Introduzione* a la colección de escritos de A. Cochin, *L'esprit du jacobinisme*, París, 1979, trad. it.: *Lo spirito del giacobinisme*, Milán, 1981, p. 15.

[95] *Cfr.*, por ejemplo, la ya recordada obra lírica *La Réunion du 10 Août ou l'Inauguration de la République Française*. La primera estrofa del coro final dice, en efecto:

L'astre de la philosophie
Vient d éclairer le genre humain
Le peuple de la tyrannie a brisé
Le sceptre d airain, je cède
Aux transports qui m'inspire

El cumplimiento de la filosofía

La idea de los "movimientos populares" como cumplimiento de la filosofía es presentada por Marat en clara antítesis con la hipótesis de un crecimiento lento del progreso civil. No se puede esperar que la razón penetre difusamente en el cuerpo social, según los perezosos automatismos de los regímenes monárquicos y la evolución lenta de una costumbre plasmada por la inercia de siglos. Es necesario antes desbloquear con un *shock* sus mecanismos trabados. Y para hacer esto no es ni siquiera necesario, al máximo, aguijonear las tendencias inciertas de una naturaleza humana por largo tiempo reprimida. Una vez dejada libre del peso de instituciones gravosas, ella encontrará por sí misma, como un resorte que dispara, la energía y la dirección para expandirse.

Es suficiente, dice Marat, *ne point s'y opposer*, actuar políticamente en forma negativa, esto es, sin intervenir para frenar la potencia de tales movimientos. Es necesario, si acaso, ayudarlos a remover los obstáculos y los impedimentos, de tal manera que "permitan a la indignación de las masas seguir el propio curso".[96] Marat, que es médico, sigue la tradición de Hipócrates y de Galeno, para quienes la medicina debe favorecer los ritmos de la naturaleza y no obstaculizarlos. A pesar de no poseer, por consiguiente, la formación jurídica de Robespierre o Saint-Just —aun si ha leído y meditado por largo tiempo a Montesquieu y a Rousseau—, él no es ajeno a encontrar una justificación ético-legal, de tipo contractualista, a los movimientos populares más violentos. Esto es, considera que los pobres han sido mantenidos en el estado de naturaleza y por esto tienen derecho a la violencia como nuevo pasaporte al estado civil, del que habían sido excluidos: "El ciudadano honesto que la sociedad abandona a su miseria y a su desesperación, vuelve a entrar al estado de naturaleza y tiene derecho de reivindicar a mano armada sus beneficios".[97] Puesto que la autoconservación es "el primer deber del hombre", aquel al que no se le garantiza la posibilidad de vivir, puede muy bien decir: *Mais que dois-je à la société, moi qui ne la connais que par ses horreurs?*[98]

Sa sublime intrépidité.
Et nous chantons dans nos délires
La Liberté, l'Egalité.

Para el texto de esta *sans-culottide dramatique*, *cfr.* R. Carnesecchi, *Una festa di David poco prima del Termidoro*, *op. cit.*, p. 56.

[96] J.-P. Marat, *L'Ami du Peuple*, 25 de octubre de 1790.

[97] J.-P. Marat, *La Constitution ou Projet de Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, suivi d'un Plan de Constitution juste, sage et libre*, París, 1789, p. 15. Sobre este punto, *cfr.* H. Kessler, *Terreur. Ideologie und Nomenklatur der revolutionären Gewaltanwendungen in Frankreich von 1770 bis 1794*, *op. cit.*, pp. 9ss.

[98] J.-P. Marat, *Plan de legislation criminelle* [Neuchatel, 1780], París, 1790, p. 19.

Ya siendo médico de los pobres entre los mineros de la cuenca carbonífera de Newcastle, Marat no ha conocido los lados luminosos de la constitución política de Inglaterra, que impresionaron, con cierta reserva, tanto a Montesquieu como a Voltaire. Como será más tarde para el Hegel del *Proyecto inglés de reforma electoral*, de 1831, también él la considera basada en la corrupción. La Inglaterra de Marat es el país de la injusticia, según aquello que ha tenido modo de ver, constatando los efectos devastadores de la Revolución industrial y la desesperada miseria en que se halla la mayoría del pueblo, cuyas espantosas condiciones ciertamente no son aligeradas por la existencia de los establecimientos para los pobres: "Estancias de desolación donde el desgraciado, nutrido con alimentos malsanos y de mal gusto, duerme en la porquería, respira aire infecto, gime bajo la fusta de un guardián feroz y es asaltado al mismo tiempo por todos los males que afligen a la humanidad".[99]

El odio de Marat es, desde este punto de vista, amor por *ces malhereux dévorés par la faim, sans foyers, sans asiles, et livrés au désespoir,*[100] afecto concentrado sobre cuantos, condenados por una sociedad inmovilista, incapaz de ofrecerles caminos de salida y de salvación,[101] son por añadidura denigrados y tratados como bestias. El propósito del futuro "amigo del pueblo" es el de defender los siete décimos de la población *mal nourris, mal vêtus, mal logés, mal couchés* y, sobre todo, aquellos tres décimos, cuya vida es una penitencia perpetua agravada por el temor del invierno, cuando —además de la llegada de los rigores estacionales— disminuye también la posibilidad de encontrar trabajo como jornaleros en trabajos agrícolas. En su lucha por la sobrevivencia es como si ellos, cada vez, se diesen cuenta —con estupor— de existir.[102]

Ante tales condiciones, la razón misma se ve obligada a expresarse y a hacer callar a sus enemigos (en cuanto "no existe libertad para los enemigos de la libertad"). No puede permanecer indiferente. Debe oponerse a cuantos de hecho impiden a otros hombres el acceso a una

[99] *Cfr.* J.-P. Marat, "Discours aux Anglois le 15 avril 1744, sur les vices de leur Constitution, & les moyens d'y rémedier", en *Les chaînes de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 285.

[100] J.-P. Marat, *Offrande à la Patrie ou discours au Tiers-État de France*, París, 1789, p. 57.

[101] *Cfr.*, para este aspecto, F. Venturi, *Settecento riformatore*, Turín, 1969*ss.*, vol. IV, *La caduta dell'Antico Regime. I grandi Stati riformatori*, Turín, 1984, pp. 426*ss.*; y F. Diaz, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli*, Bolonia, 1986, pp. 544-545.

[102] *Cfr.* J.-P. Marat, *L'Ami du Peuple*, 10 de julio de 1792: *Leur vie est une pénitence continuelle, ils redoutent l'hiver, ils appréhendent d'exister.* Discursos análogos eran frecuentes y en aquellos años eran pronunciados hasta por el alto clero. Así, por ejemplo, la víspera de la apertura de los Estados Generales, el 4 de mayo de 1789, Monseñor de la Fare, arzobispo de Nancy, se había dirigido al rey: "Señor, el pueblo sobre el cual vos reináis es un pueblo que ha dado pruebas no equívocas de su paciencia. Es un pueblo mártir al cual la vida parece haberse quedado detenida sólo para hacerlo sufrir por más tiempo" (cit. en F. Piro, *La festa della sfortuna*, Milán, 1989, p. 30).

vida más digna. La "voz de la razón" se expresa a favor de la abolición de su facultad de oprimir. Pronuncia un veredicto que parece y es terrible, pues impone la "cruel necesidad de masacrarlos a todos".[103]

El terror no es por tanto sólo un deber dictado por una justicia intransigente, sino también un derecho de cuantos son excluidos de los beneficios de la sociedad y de quien se pone de su lado. Quitando a la razón y a la vida los cepos que la aprisionaban y permitiendo una satisfacción más plena de las exigencias y de los deseos de cada uno, él realiza, en perspectiva, un salto hacia adelante de la civilización, porque difunde la conciencia del hecho de que la existencia de cada uno está amenazada por la organización social del *ancien régime*, enteramente basada en el privilegio. El terror se esfuerza por impedir que los oprimidos sigan siendo víctimas de la más refinada e insidiosa trampa que jamás les haya sido tendida, aquella del "respeto supersticioso rendido a las leyes".[104]

¡Qué impotente desesperación no han debido soportar, los pueblos y los pobres, antes de vindicarse y qué multitud de acciones delictuosas no han debido padecer por parte de una minoría prepotente que siempre ha gozado de la más completa impunidad antes de rebelarse! ¿Y qué tanto representa "el pequeño número de víctimas que el pueblo inmola sobre el altar de la justicia, en una insurrección", en comparación con la "multitud innumerable de súbditos que un déspota reduce a la miseria, o que sacrifica a su furor, a su avidez, a su gloria, a sus caprichos?"[105]

La muerte en serie

Al inicio Marat pide seiscientas cabezas, después veinte mil, más adelante cien mil, finalmente —el 24 de octubre de 1792— 270 mil. La última demanda era explícitamente motivada por la constatación de que si se hubiesen cortado a su tiempo las seiscientas cabezas (mostrando indulgencia hacia el pueblo, en lugar de hacia pocos corruptos) no habría sido ahora necesario exigir más. El uso político de la muerte en serie está legitimado no tanto por la obvia exigencia de eliminar físicamente a los enemigos internos de la Revolución, sino por consideraciones ideológicas más complejas. El corte de seiscientas cabezas produce para Marat más libertad que todos los tratados de filosofía y que

[103] J.-P. Marat, *Journal de la République*, 20 de noviembre de 1792, y *L'Ami du Peuple*, 15 de febrero de 1791.

[104] J.-P. Marat, *L'Ami du Peuple*, 25 de abril de 1792.

[105] *Ibid.*, 10 de noviembre de 1792.

cualquier difusión de las luces; los oprimidos no siempre son capaces de reconocer a los amigos del pueblo y se entienden con sus opresores, crean la Vendée y rebeliones. Se vuelve necesaria la aplicación de la fuerza. Más tarde, en 1794, *sainte Guillotine est dans la plus brillante activité, et la bienfaisante terreur produit ici, d'une manière miraculeuse, ce que ne devait espérer d'un siècle au moins, par la raison et la philosophie.*[106] En los jacobinos la filosofía, para ser efectiva, pasa de nuevo a través de la muerte: no una *mortis meditatio*, sino, por así decirlo, una *mortis operatio*.

Instrumento ya conocido y utilizado desde el siglo XV, llamado en Italia *mannaia* y perfeccionado después por los médicos Guillotin y Louis, la guillotina reúne ahora la eficiencia de la máquina que produce la muerte en serie con la función de "guadaña de la igualdad". Ella une así la "fría modernidad técnica y la violencia salvaje de una mutilación física", el terror y la velocidad, porque, como observa Cabanis, *tranche les têtes avec la vitesse du régard*. Se vuelve de esta manera un emblema y un estereotipo de la Revolución francesa, un medio real y simbólico de gobierno, un objeto que genera, al mismo tiempo, miedos efectivos y espantos imaginarios y que —según las palabras de Chaumette— levanta entre los hombres del Terror y sus enemigos "la barrera de la eternidad".[107] Es un instrumento que ha hecho olvidar las igualmente crueles *noyades* (los ahogamientos en el Loira de cerca de dos mil prisioneros cargados sobre apropiados lanchones), los fusilamientos de Lyon y de Tolón y las "columnas infernales" de la Vendée.

La muerte en público cambia de significado: no es más un espectáculo en que cualquier delito es esencialmente castigado por su carácter de directa o indirecta lesa majestad divina o humana;[108] representa ya un ritual purificador, la manifestación más inmediata del carácter médico de la revolución, que amputa a la sociedad sus partes enfermas con

[106] Son las palabras del ciudadano Gateau, administrador de las propiedades militares, pronunciadas el 27 brumario del año II (cit. en D. Arrasse, *La guillotine et l'immaginaire de la Terreur, op. cit.*, p. 7). Es de notar cómo esta idea del terror o de las ejecuciones populares como instrumentos prácticos para conducir al cumplimiento los ideales, de otra manera no efectivos y puramente declamatorios de la razón y de la filosofía, se ha vuelto ya sentido común y ha llegado hasta al ciudadano Gateau. Sobre el carácter trágico de las ejecuciones y su relación con modelos literarios, *cfr.* C. Zelle, "Strafen und Schrecken. Einführende Bemerkungen zur Parallele zwischen dem Schauspiel der Tragödie un der Tragödie der Hinrichtung", en *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, XXVIII (1984), pp. 76-103.

[107] D. Arrasse, *La guillotine et l'immaginaire de la Terreur, op. cit.*, pp. 10, 49 y 96 (y *cfr.*, para Cabanis, P.-J.-G. Cabanis, *Note sur le supplice de la guillotine*, en *Oeuvres complètes*, París, 1823, vol. II, p. 171, y, para Chaumette, A. de Lamartine, *Histoire des Girondins*, París, 1884, vol. III, p. 382).

[108] Para un caso famoso de ejecución en público durante el *ancien régime*, *cfr.* D. Van Kley, *The Damien's Affaire and the Unraveling of the Ancient Regime*, Princeton, 1984.

miras a la salvación del todo. Ya en Rousseau —que por lo demás era contrario a las leyes terroristas—[109] las alteraciones radicales pueden regenerar el cuerpo social: existen quizás en la vida de los Estados situaciones

> en que las revoluciones hacen en los pueblos lo que ciertas crisis hacen en los individuos; en las que el horror del pasado toma el lugar del olvido en que el Estado, destruido por la llama de la guerra civil, renace, por así decirlo, de sus cenizas y retoma el vigor de la juventud saliendo de los brazos de la muerte.[110]

Las ejecuciones en masa se presentan a los jacobinos como un modo, precisamente, para "regenerar" el cuerpo social. Una manera análoga a la mutilación de los "pólipos", de las hidras de agua, que otro gran ginebrino, Trembley, había ejecutado en muy conocidos experimentos alrededor de mediados del siglo, mostrando cómo se podía reconstruir o *régénérer*, justamente, un organismo completo a partir de una parte suya cortada.[111] La moraleja sacada por los revolucionarios de este concepto —que utilizado en un primer momento en sentido teológico adquiere un significado zoológico, para después ser atraído al campo gravitacional de la política— es que los pueblos y los individuos renacen rejuvenecidos después de la amputación de las partes enfermas del cuerpo social y hasta escapando de los 'brazos de la muerte', esto es, abandonando su anterior organismo para asumir otro.[112]

Desde el comienzo de la Revolución, Marat había teorizado —como ulterior instrumento de regeneración— sobre un vuelco de los roles, por el cual los propietarios deberían a su vez mantenerse ligados a la tierra: príncipes, prelados, condes, marqueses y duques habrían sido en tal modo sometidos a sus lacayos o a sus palafreneros.[113] Un concepto análogo se expresa con eficacia también por la *Carmagnole:*

Il faut raccourcir les géants
Et rendre les petits plus grands

[109] J.-J. Rousseau, *DL*, 496.
[110] J.-J. Rousseau, *CS*, II, 8.
[111] *Cfr.* J. R. Baker, *Abraham Trembley of Geneva, Scientist and Philosopher (1710-1784)*, Londres, 1952.
[112] Para algunos testimonios históricos de este *pathos* por la regeneración, *cfr.* M. Ozouf, "La formation de l'homme nouveau", en *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, París, 1989, pp. 116-157.
[113] J.- P. Marat, *Offrande à la Patrie ou Discours au Tiers État de France*, *op. cit.*, p. 33 n. Es de notar la coherencia de las ideas de Marat durante todas las fases de la Revolución. También por motivos anagráficos y de experiencia madura, su pensamiento se había por lo demás ya formado antes de 1789 (tenía entonces 46 años, mientras Robespierre tenía 31 y Saint-Just apenas 22).

Tous à la même hauteur
Voilà le vrai bonheur...

El mundo al revés de la tradición folclórica y utópica pide ser realizado. En efecto,

> la clase de los desafortunados, que la riqueza insolente desfigura bajo el nombre de canalla es [...] la única que, en este siglo de fango, ama todavía la verdad, la justicia, la libertad; la única que, consultando siempre el simple sentido común y confiándose a los impulsos del corazón, no se deja ni cegar por los sofismas, ni seducir por las zalamerías, ni corromper por la vanidad; la única que está unida inviolablemente a la patria.[114]

Por esto, también según Robespierre y Couthon, es necesario invertir el modo de pensar común estableciendo una "Fiesta de la Mala Suerte": "Los esclavos adoran la fortuna y el poder. Nosotros honramos la Mala Suerte, Mala Suerte que la humanidad no puede desterrar enteramente de la tierra, pero que ella consuela, y aligera con el respeto".[115]

Lo que es verdadero es simple: los buenos *sans-culottes* y campesinos pueden superar en el conocimiento de lo verdadero y en la práctica de la virtud —según Robespierre— a filósofos como Condorcet, "este escritor a sueldo", u otros grandes eruditos. La diferencia del "corazón" es también la justificación teórica de la posibilidad de las masas de hacer política. Es verdad que —a partir de la distinción de Rousseau entre voluntad general y voluntad de todos— una minoría puede presentarse como intérprete de la voluntad general, sin necesidad de un inmediato consenso de la mayoría, pero también es verdad que, para los jacobinos, las minorías revolucionarias expresan, dan voz, realizan aquello que las masas sienten y quieren, sin saber todavía exponerlo de manera suficientemente articulada o llevarlo a cumplimiento. Una minoría —"tres hombres bastarían para salvar la república"— resume la voluntad general y puede por tanto utilizar la violencia en nombre del pueblo. Marat toma, sin embargo, una posición todavía más radical: es la mayoría de desheredados la que, con las rebeliones, indica a los representantes populares, la minoría, el camino a seguir. Los pobres son los protagonistas de la revolución, su actividad es el termómetro de la situación política; en sus masacres reside la virtud, el amor por la realización del bien común,[116] puesto que respetan sólo las leyes que incrementan la igualdad.

[114] J.-P. Marat, *L'Ami du Peuple*, 7 de octubre de 1790.

[115] Robespierre, *OC*, x, 461 = *RG*, 207. Sobre este último punto, *cfr.* F. Piro, *La festa della sfortuna*, *op. cit.*, p. 7.

[116] J.-P. Marat, *La Constitution...*, *op. cit.*, pp. 7ss.; *L'Ami du Peuple*, 2 de enero de 1791.

La muerte sin proceso para los enemigos, las ejecuciones sumarias (como las "masacres de septiembre") aceleran el camino hacia la sociedad justa, que no rechaza a ninguno en el estado de naturaleza. En el drama del Terror está encerrada una verdad alejada: la del origen conflictivo y cruento de la democracia moderna, que ciertamente no ha nacido —a la Benjamin Constant— únicamente del "placer de la vida privada" y del relativo interés en lo que concierne a la política como "participación", sino de movimientos agitados de la sociedad europea y estadunidense, que han visto en un primer momento grandes masas humanas movilizarse y combatir para alcanzar objetivos de mayor libertad e igualdad: sólo después ha sido posible delimitar y recortar zonas protegidas de vida privada dentro de las instituciones surgidas de aquel impacto violento (y sólo con gran fatiga se está buscando hoy hacer que la violencia —nacida como medio y vuelta, con el tiempo, fin— vuelva a establecerse en su dimensión política y pierda el carácter 'terapéutico' que se le atribuye).

La muerte en público

Lo que en los jacobinos escandaliza y representa la novedad de actitud no es tanto el terror en sí mismo (practicado desde tiempo inmemorial), cuanto su teorización y los modos de manifestarse. De manera distinta a las sugerencias de Maquiavelo, tendientes a ocultar o a camuflar la violencia, ella es exhibida y 'puesta en público'. Se presenta, aunque con intenciones quizás oblicuas o indirectas, como aquello que quiere ser. El terror no es ocultado, sino proclamado. Y, aunque la diferencia entre el "ser" y el "parecer" político no se suprima, sino cambie simplemente de aspecto, es también verdad que el 'moderno príncipe' revolucionario no se esfuerza en este caso por parecer a sus conciudadanos diverso de aquello que es. Por el contrario, quiere mostrarse como uno de ellos, que comparte valores universales y comunes y que pretende que sus acciones sean visibles y transparentes. Y si la distinción entre política y moral parece tendencialmente desaparecer, ello acontece porque se trata de atenuar la distancia entre los actos y las ideas de quien gobierna y aquellos de quien es gobernado. A la distinción maquiavélica de moral y política —que es síntoma de una oposición objetiva entre reglas de la política y normas tradicionales de obediencia— los jacobinos reaccionan utilizando en dosis fuertes aquel cemento social representado por el sistema moderno, que imita a los clásicos, de las virtudes cívicas.

La directa visibilidad de ciertos eventos —por ejemplo, los debates públicos o las ejecuciones públicas— no implica del todo que desapa-

rezcan los *arcana imperii*, ni que sea abolido el control preliminar, a través de la prensa, de aquello que habría sido de otra manera destinado a volverse un acontecimiento bien visible y que en cambio tiene lugar sin que la mayoría de la población se dé cuenta. Por otra parte, la lucha política desde las tribunas de la Convención y sobre las columnas de los diarios crea un propio teatro de visibilidad colectiva, también cuandó la mayoría ignora qué máquinas operan detrás de bastidores y también si el 'Príncipe' revolucionario exhibe su operar al pueblo como si fuese obra del pueblo mismo.

La ejemplaridad y la inmoral moralidad del terror consisten en su explícito vínculo con la razón, al haberla declarado funcional para el triunfo de la vida buena, sosteniendo la inderogable necesidad —para la realización de la justicia y del "reino de Dios" en la tierra— de una violencia política que se ejercía con menor clamor por quien la practicaba sin decirlo: esto es, de haber llevado "la espada" para combatir el "egoísmo", de haber rechazado la indiferencia y de haber advertido un sentido de solidaridad por las dolorosas vicisitudes de los excluidos de los privilegios que corespondían a una minoría restringida. En vista de la emancipación, ellos han teorizado la necesidad de realizar actos análogos a los perpetrados por el *ancien régime* para consolidar la autoridad de lo existente, sólo que se permitieron "el lujo metafísico" de mostrar las razones que guiaban la necesaria inflexibilidad de su conducta:

> En 1787, Luis XVI hizo matar ocho mil personas de toda edad y sexo en París, en la vía Melée y en el Puente Nuevo. La monarquía renovó estos hechos en el campo de Marte; la monarquía ahorcaba en las prisiones, los ahogados que se recogían del Sena eran sus víctimas, había cuatrocientos mil presos, se ahorcaban cada año quince mil contrabandistas, se ponían en la rueda tres mil hombres, había en París más prisioneros que hoy [...] Somos unos insensatos, ponemos un lujo metafísico en la ostentación de nuestros principios, y los reyes, mil veces más crueles que nosotros, duermen entre los delitos.[117]

Sin insistir excesivamente sobre semejantes cuentas, ¿por qué motivo las treinta mil víctimas del Terror, la mayoría de las cuales fueron ajusticiadas con la acusación de haber participado en la guerra civil, suscitan mayor piedad que los cuarenta mil pasados por las armas en Francia en 1944, después de la liberación?[118] La actitud de los jacobinos, que transformaron el Terror en método político explícito, teorizán-

[117] L. de Saint-Just, *Rapport au nom du Comité de salut public et du Comité de sûreté générale sur les personnes incarcerées, présenté à la Convention nationale dans la séance du 8 ventose an II*, en *OC*, 700 = *TL*, 140.

[118] *Cfr.* N. Hampson, *A Social History of the French Revolution*, Londres, 1963, trad. it.: *Storia sociale della Rivoluzione francese*, Milán, 1964, p. 295.

dolo como remedio indispensable, no ha sido sólo un modo de volver explícito cuanto en un principio el pudor político escondía o velaba, sino el inicio de un cambio fundamental en las relaciones políticas: al declarar públicamente la racionalidad —aun cuando fuese transitoria— de la violencia, ellos han puesto las premisas para su planificación, en la forma de la serialización de la muerte.

LOS ALTARES DEL MIEDO

La Revolución ha segado más víctimas entre sus defensores que entre sus enemigos. La frase del girondino Vergniaud (retomada y hecha célebre, entre tantos, por Georg Büchner en *La muerte de Danton*, por la que la revolución, al igual que Cronos, devora a sus hijos) es verdadera literalmente, estadísticamente. En efecto, se ha calculado que sobre las 16 mil víctimas condenadas por los tribunales del Terror (de las cuales 11 mil en las provincias), los aristócratas y los "sacerdotes refractarios" representan 14 por ciento; otro 14 por ciento se da por la alta burguesía, mientras 72 por ciento está constituido por los mismos sectores que han promovido la Revolución.[119] Una historia escrita desde el punto de vista de las víctimas y no de los ejecutores mostraría, sin embargo, a

[119] *Cfr.* D. Greer, *The Incidence of the Terror during the French Revolution. Statistical Interpretation*, Cambridge, EUA, 1935, pp. 25-37, 98*ss.* y 196 (con variaciones de cifras, de acuerdo con los parámetros utilizados). Greer toma en cuenta, por lo demás, sólo condenados, pero no ajusticiados y asesinados sumariamente, como en el caso de los ahogados en el Loira (que por ello se volverá "río revolucionario" y lugar de "deportaciones verticales") o de la población civil exterminada en el territorio de la llamada "Vendée militar".

> He aplastado niños bajo las pezuñas de mis caballos, masacrado mujeres que ya no dan a luz más bandidos. No tengo por qué reprocharme de no haber hecho prisioneros [...] Las calles están llenas de cadáveres. Son tantos que en algunos lugares forman una pirámide,

afirmaba Westermann: *cfr.* S. Sedrillot, *Le coût de la Révolution française*, París, 1987, p. 24. También por prescindir de todo esto, las cifras de Greer han sido rectificadas por Lefebvre, que lleva a cerca de cuarenta mil el número de condenados a muerte; *cfr.* G. Lefebvre, *Le gouvernement révolutionnaire, 2 juin-9 thermidore an II*, París, 1947. Sobre el Terror llevado a las provincias y sobre su dinámica fuera de París, *cfr.*, sobre todo, E. Herriot, *Lyon n'est plus*, 4 vols., París, 1937-1940; R. Cobb, *Les armées révolutionnaires, instrument de la Terreur dans les départements. Avril 1793-Floréal an II*, 2 vols., París-La Haya, 1961-1963, y L. Colin, *The Structure of the Terror: The Example of Javoques and the Loire*, Oxford, 1973; W. Scott, *Terror and Repression in Revolutionary Marseille*, Londres, 1973. A propósito de Vergniaud, se recuerda que Saint-Just había replicado a esta frase —repetida, parece, por Hébert en su proceso—, observando que la revolución "devora" sólo a sus enemigos. Después de las leyes de pradial, el clímax del terror y del número de las ejecuciones (muchas de las cuales tal vez decretadas también con la intención de destruir políticamente a Robespierre) se alcanzó en julio de 1794. De cualquier modo, se recuerda que la idea de "poner el terror al orden del día" no nace de Robespierre, Saint-Just o Marat, sino del obispo constitucional de Ain y miembro de la Convención, J. B. Royer.

través de la riqueza de datos biográficos, *the Terror per differentiam*, esto es, la falta de homogeneidad extrema de las diversas situaciones que caracterizan a los condenados.[120]

La mirada azul y fría de Maximiliano no distingue sólo entre los tacones rojos de los aristócratas y los gorros rojos de los *sans-culottes*, sino individua la corrupción también entre los más encendidos republicanos. Cada uno es corruptible y, por consiguiente, sospechoso: por mucho tiempo las cadenas de la esclavitud han pesado sobre los ánimos y sobre las costumbres. Los sofismas del egoísmo y el exceso de celo son igualmente nocivos. Hay una *mesotes* revolucionaria que es necesario saber reconocer y practicar en cada momento: el gobierno revolucionario, según Robespierre, "debe bogar entre dos escollos, la debilidad y la temeridad, el moderatismo y los excesos; el moderatismo que es a la moderación como la impotencia a la castidad; y los excesos que son para la energía como la hidropesía a la salud" *(OC*, x, 275 = *RG*, 148). De aquí la exigencia paradójica, para cualquiera que dirija una revolución en tiempos de veloces cambios, de mantener juntos equilibrio y desequilibrio, en la continua búsqueda de un 'centro movible' y de un *plus ultra* en relación con el desenvolvimiento en sucesión de eventos aleatorios e inesperados.[121] En el caso de las revoluciones que estallan inesperadamente, los efectos nocivos e indeseables no se pueden por lo demás evitar.[122]

La virtud consiste ya en saber llevar el paso con el curso del mundo, con la universalidad que se manifiesta en la revolución. Está ligada al esfuerzo de interpretar los más ocultos sentimientos del pueblo, traduciéndolos en ideas explícitas y en acciones, quemando toda mediación, todo pasaje teórico y práctico, que podría esconder las trampas de la sofística que justifica los privilegios:

> Identificaos con el pensamiento a los movimientos secretos de todos los corazones, superad las ideas intermedias que os separan del objetivo al que tendéis. Es mejor apresurar la marcha de la revolución más bien que seguirla según el capricho de todos los conspiradores que la embrollan y obstacu-

[120] *Cfr.* G. Armstrong Kelly, *Victims, Authority, and Terror: The Parallel Death of D'Orléans, Bally and Malesherbes*, Chapel Hill, 1982, pp. 3*ss.*

[121] Es esta investigación la que distingue la crueldad del Terror de las innumerables masacres perpetradas en el curso de la historia humana (sobre las cuales *cfr.* G. Ludwig, *Massenmord im Weltgeschehen. Bilanz zwei Jahrtausenden*, Stuttgart, 1951).

[122] *Cfr.* L. de Saint-Just, *FIR*, 155 = 292:

> No es necesario aterrorizarse por los cambios, el peligro está solamente en la manera de efectuarlos, todas las revoluciones de la tierra son actos políticos, he aquí por qué han estado llenas de delitos y catástrofes; las revoluciones que nacieran de las buenas leyes y fuesen guiadas por manos hábiles cambiarían el rostro del mundo sin trastornarlo.

lizan. Está en vosotros determinar el camino y apresurar los resultados para el beneficio de la humanidad. ¡El curso rápido de vuestra política barre todas las intrigas del extranjero![123]

Es necesaria una fulmínea rapidez y una inaudita concentración de fuerza para superar la inercia estática de lo existente, para levantar el peñasco de una milenaria opresión, guiando procesos de cambio que tienden a sustraerse a todo control y a producir efectos perversos. Las armas más eficaces, en su combinación, resultan la audacia —que es lo contrario del miedo, el no tenerlo y si acaso infundirlo a los otros—[124] y la velocidad para buscar soluciones a problemas apremiantes. Tales dotes resultan tanto más indispensables en condiciones de cambio acelerado. Se requiere una sabiduría que apunte a primera vista y la veloz ponderación del cuadro de conjunto, más bien que sobre tiempos lentos de una reflexión en común (lo cual implica una elevada propensión al riesgo por parte de los actores políticos y un progresivo cierre dentro de grupos cada vez más restringidos).

Tal actitud corresponde, para Robespierre, a la exigencia inderogable de acelerar "los progresos de la razón humana",[125] porque nos damos cuenta, según las palabras de Saint-Just, de que "la lentitud, las demoras", el "retardar" son imprudencias funestas para aquellos que guían una revolución.[126] El 'jacobino napolitano' Vicenzio Russo, hecho colgar por Nelson sobre la verga del mástil de su nave capitana, retoma eficazmente esta tendencia:

> Traiciona la revolución quien no la apremia con rapidez. Rápidamente no puede hacerse la revolución con las opiniones: pero nunca se pondrá demasiada rapidez en hacer la revolución de aquellos hechos que se oponen al restablecimiento de la justicia: nunca se pondrá demasiada en la fundación de las instituciones aptas para desarrollar los gérmenes mismos de las opiniones.[127]

[123] L. de Saint-Just, *Rapport au nom du Comité de salut public sur le mode d'éxécution du décret de la Convention nationale dans la séance du 13 ventose an II*, en *OC*, 714, trad. it.: *Sulla procedura del decreto contro i nemici della rivoluzione del 3 marzo 1794*, en *TL*, 155.

[124] *Cfr.*, por ejemplo, para este concepto (que no es solamente patrimonio de los jacobinos, como muestra la famosa conclusión de un discurso de Dantón: *De l'audace, encore de l'audace, toujours de l'audace, et la France est sauvée!)*, también L. de Saint-Just, *Rapport au nom du Comité de salut public et du Comité de sûreté générale sur les personnes incarcerées, présenté à laConvention nationale dans la séance du 8 ventose an II*, en *OC*, 707, trad. it.: *Rapporto sulle persone incarcerate (26 febbraio 1794), op. cit., TL*, 152: "*¡Osad!* esta palabra encierra toda la política de vuestra revolución".

[125] *Cfr.* M. Robespierre, *OC*, IX, 495 = *RG*, 127.

[126] *Cfr.* L. de Saint-Just, *Discours sur le jugement de Louis XVI*, en *OC*, 376 = *TL*, 54.

[127] V. Russo, "Pensieri politici (1798)", en *Giacobini italiani*, al cuidado de D. Cantimori, Bari, 1956, p. 315.

En este sentido, "revolucionario" se vuelve un neologismo que pasa a significar aquello que es capaz *de maintenir cette révolution, et d'en accélerer ou régler la marche.*[128]

Terror, miedo, delaciones y sospechas llevan los ánimos a una atmósfera política semejante a la descrita por el "sabio y virtuoso Tácito" en relación con la Roma de Tiberio, de Calígula o de Nerón. La comparación entre los tiempos narrados por el escritor antiguo y el periodo actual —en que se corre el riesgo continuamente de quedar expuestos a la acusación de cometer *crimes de contre-révolution*— es de manera especial y amplia desarrollada por Camille Desmoulins en el primer número de su diario *Le Vieux Cordelier.* En él recueda cómo se puede proteger la tiranía individual y colectiva ya sea participando en la vida pública, ya sea viviendo aparte y atrayéndose fama de honestidad (por lo cual, tácitamente, *quanto metu occultior, tanto famae adeptus).* A tal condición alude el exergo de este número, que contiene las palabras de *notre grand professeur Machiavel, que je ne laisse point de citer,* esto es: *Dès ceux qui gouvernent seront haïs leurs concurrens ne tarderont à être admirés.*[129]

En la capital de la ilustrada Francia —según la potente imagen de André Chénier— se erigen ahora, en mayor medida que en la Esparta descrita por Plutarco, nuevos y más imponentes altares del miedo:

> Algunos pueblos habían levantado templos y altares al Miedo [...] nosotros podemos decir que jamás el Miedo tuvo altares más verdaderos que aquellos que tiene París; que jamás fue honrado con culto más universal; que la ciudad entera es su templo; que todos los gentileshombres se han vuelto sus pontífices, haciéndole diariamente el sacrificio de su pensamiento y de su conciencia.[130]

[128] M.-J.-A.-N. de Condorcet, *Sur le sens dumot "révolutionnaire"*, en *OE*, vol. XII, pp. 615*ss.*, donde es explícito el nexo entre revolución y aceleración del tiempo histórico.

[129] C. Desmoulins, *Le Vieux Cordelier, Journal politique*, cit., n. I, pp. 48-50, 64, 29. Desmoulins, que será guillotinado el 5 de abril de 1794 como "indulgente", no verá, al final, en el Terror sino *une égalité de la peur, le nivellement des courages, et les âmes, les plus généreuses aussi basses que les plus vulgaires*, en *Oeuvres complètes*, París, 1906, vol. II, p. 262.

[130] A. Chénier, *Les autels de la peur*, trad. it.: "Gli altari della paura", en A. Chénier, *Gli altari della paura*, Palermo, 1984, p. 39. El pasaje de Plutarco sobre los santuarios del miedo es de notable importancia incluso para los jacobinos, admiradores de Esparta, porque se encuentra en uno de los textos más leídos: en la *Vida de Cleomene*, el rey de Esparta que, con su colega Agis —puestos en paralelo por Plutarco con Tiberio y Cayo Graco—, representan a sus ojos los mártires de la igualdad y de la reforma agraria, las víctimas de la aristocracia de los espartanos y del Senado romano:

> Los lacedemonios tienen sus santuarios no sólo del Miedo, sino también de la Muerte [...] Al Miedo, por otra parte, no lo honran como un demonio dañino del cual cuidarse,

El miedo produce efectos sólo aparentemente paradójicos en las revoluciones: "El miedo infunde valor: hace, es cierto, que se ponga con estrépito del lado del más fuerte que no tiene razón, para oprimir al débil que tampoco tiene razón".[131] Él presenta un carácter contagioso: en efecto, se propaga por mimetismo, multiplicándose y especificándose en mil miedos diversos. Nadie o muy pocos tienen el valor de oponerse, para no ser culpados de la mala reputación de "aristocráticos" o de "enemigos de la patria".

La respuesta implícita de los jacobinos es que no se puede hacer una revolución sin ser coherentes en la prosecución de los fines y sin combatir, por consiguiente, a los propios enemigos, en cuanto obstáculos (diversamente inamovibles) a su realización. Robespierre lo afirma muy claramente en el discurso a los girondinos del 5 de noviembre de 1792:

> Ciudadanos, ¿queréis una revolución sin revolución? [...] ¿Quién puede señalar el punto preciso en que debían romperse las oleadas de la insurrección popular? A este precio ¿qué pueblo podrá jamás romper el yugo de la tiranía? [...] Llorad también a las víctimas culpables, reservadas para la venganza de las leyes, que han caído bajo la espada de la justicia popular; pero que vuestro dolor tenga un término, como todas las cosas humanas. Conservemos alguna lágrima para las desgracias más conmovedoras *[OC,* IX, 89 y 93-94].

Al *Incorruptible,* la sensibilidad de quien "gime casi exclusivamente sobre los enemigos de la libertad" *(OC,* V, 94) le resulta "sospechosa".

La revolución no puede detenerse, porque en caso contrario permanecería expuesta al fracaso. Ella no es otra cosa que una guerra, sólo que los enemigos hablan a menudo la misma lengua y pertenecen al mismo Estado de quien los combate. Una vez comprendido quiénes son los verdaderos adversarios, esto es, *les hommes vicieux et les riches,* la piedad no debe prevalecer. Según Saint-Just, es necesario gobernar "con hierro" a aquellos que no pueden serlo "con la justicia".

El mismo Robespierre terminará víctima de las más increíbles calumnias, expresamente fabricadas para destruir su imagen ante el pueblo antes de su ejecución: no sólo, por ejemplo, habría tenido la intención de hacerse rey, sino habría estado nada menos que a punto de desposar a la hija de Luis Capeto.

> sino porque lo consideran esencial para el buen funcionamiento del Estado [...] En efecto, es costumbre de la multitud venerar más a quien es también temido, y por esto los lacedemonios erigieron un templo al miedo junto a la mesa de los magistrados de Esparta, después de haberles conferido un poder casi absoluto [Plut., *Ag.*, 9].

Un culto del miedo había sido instituido también en Roma por Tulio Hostilio *(cfr.* Min. Fel., *Oct.*, XXV).

[131] A. Chénier, *Les autels de la peur,* trad. it. cit., p. 44.

Cerca de veinte años después de su muerte, en el exilio de Bruselas, uno de los propaladores de estas voces, Vadier, confesará a Cambon, refiriéndose a sí mismo, que *le danger de perdre la tête donna de l'imagination.*[132] No se podría ser involuntariamente más espinosianos: es el miedo de la muerte el que pone en movimiento la imaginación. Pero el peligro de perder la cabeza agudiza en este caso también el ingenio, en uno de los sentidos latinos del término *ingenium*, que se ha de entender como maquinación y astucia. La superstición, basada *ex auditu et signis*, encuentra aquí voces y signos no producidos espontáneamente por la naturaleza o por el comportamiento irreflexivo de los hombres, sino conscientemente concebidos y puestos en circulación.

Desde el inicio hasta el fin de la Revolución las vociferaciones, las sospechas y la crueldad política (a propósito de conspiraciones aristocráticas o de facciones internas contra el proceso revolucionario, con acusaciones recurrentes de masacres proyectadas o perpetradas, de traiciones cumplidas o *in pectore*, de carestías anunciadas o provocadas mediante el acaparamiento de bienes) delinean algunos rasgos característicos del desastroso paisaje síquico y social de aquellos tiempos difíciles.[133]

Las voces y las habladurías, las historias, las reconstrucciones de los acontecimientos *après coup*, las añoranzas y los odios han tenido un séquito, una 'cola', aun entre los viejos montañeses y convencionales constreñidos al destierro con la llegada de la Restauración. Mirando hacia atrás, algunos identifican, por un lado, Terror y gobierno revolucionario, otros (como Barère) se sienten *soumis à ces fatis victoribus auxquels l'antiquité éleva des autels*, otros consideran que todo cuanto han realizado algunas décadas antes lleva los signos del fracaso. Como la muerte de Casio, de Bruto, de Catón Uticense no sirvió para detener ni la inevitable decadencia de la república romana, ni el *despotisme épouvantable* de los primeros Césares, así la Revolución francesa no logró obstruir el camino al despotismo de Napoleón y de los otros tiranos modernos des-

[132] *Cfr.* P.-J. Buchez y P.-C. Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, París, 1837, t. XXXIV, p. 59.

[133] Indicaciones esparcidas por una historia de *rumores*, de la lógica de la sospecha o de la apologética de la delación durante el periodo revolucionario, se pueden encontrar, además de en el clásico y ya recordado texto de Lefebvre, *La grande Peur de 1789*, en L. Jacob, *Les suspects pendant la Révolution, 1789-1794*, París, 1952; R. Cobb, "Quelques aspects de la mentalité révolutionnaire (avril 1793-thermidore an II)", en su *Terreur et subsistences 1793-1795*, París, 1965, pp. 11ss.; S. Kaplan, *Le complot de la famine: histoire d'une rumeur au XVIIIe siècle*, París, 1982; y M. Vovelle, *La mentalité révolutionnaire. Sociétés et mentalités sous la Révolution française*, *op. cit.*, *passim*. Para una equiparación entre peste y Terror (en particular, en relación con el miedo de los pobres), *cfr.* R. Baehrel, "Epidemie et Terreur, histoire et sociologie", en *Annales Historiques de la Révolution Française*, XXIII (1951), pp. 113-146.

tinados a seguirlo. Las grandes esperanzas no se han verificado, aun cuando el recuerdo de estos sobrevivientes sigue produciendo miedo.[134]

TERATOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN

La literatura conservadora (de Burke a Taine) o la libelística termidoriana y contrarrevolucionaria está llena de descripciones de feos rostros patibularios, *sans-culottes* sucios, harapientos, desdentados, campesinos bestiales y selváticos (semejantes a fustigadores de Cristo en los cuadros flamencos), de bandidos, de la *dernière plebe* de los representantes de los "trabajos infamantes", de hombres crueles y de *furies of the hell in the abased shape of the vilest of women,* esto es, de mujeres sedientas de sangre, litigiosas y desvergonzadas, y, por el contrario, de jóvenes aristocráticas virginales y decorosas conducidas a la cárcel o a la guillotina, de hombres serenos y de viejos solemnes y majestuosos insultados por la multitud en su último viaje sobre la carreta.[135] Taine, en particular, ha visto en la revolución el anonadamiento —por medio de asesinatos camuflados de "filantropía"— de aquella refinada *élite* aristocrática que ha "empleado siglos para formarse" y cuya desaparición él lamenta frente a los acontecimientos de la Comuna. Estos elegidos habían creado una obra de arte de cultura mundana, "la quintaesencia destilada de todo aquello que de exquisito puede elaborar el arte social". Pero esto no era nada ante la Corte, este *mince flacon d'or et de cristal,* que contiene *la substance d'une végétation humaine,* de una gran aristocracia *transplantée en serre chaude et désormais stérile de fruits,* que no llevaba otra cosa que flores y que se destilaba *dans l'alambic royal* para extraer alguna gota de aroma, cuyo precio es *excessif,* pero cuyo perfume es delicadísimo *(AR,* 81). Estos preciosos y sensibles vegetales humanos han sido capaces de ofrecer un espectáculo de gracia y de dignidad en las prisiones del Terror —donde se vestían con cuidado, tenían sala, componían madrigales y practicaban la galantería— y en la carreta que los llevaba al patíbulo, al que subían con serenidad y naturalidad *(ibid.,* 128).[136]

[134] La historia de estos inmigrantes, entre los cuales el pintor David, ha sido narrada por S. Luzzato, *Il Terrore ricordato. Memoria e tradizione dell esperienza rivoluzionaria, op. cit.,* en particular pp. 32*ss.*

[135] *Cfr.,* entre tantos documentos, la *Histoire de la Révolution de France de 1789, par Deux Amis de la liberté.* París, 1790-1803, vol. XIII, y las *Mémoires du Comte Beugnot 1783-1815,* París, 1866, *passim.* Sobre estas imágenes de la multitud revolucionaria, *cfr.* G. Rudé, *The Crowd in the French Revolution, op. cit.,* pp. 2*ss.* y 232*ss.*

[136] Sobre la aristocracia francesa, que produce un tipo humano culto, refinado y civil, y sobre la nobleza de provincia, que imita a la corte, *cfr.,* por último, F. Bluche, *La vie quotidienne de la noblesse française,* París, 1973, pp. 173*ss.* y, más en general, R. Moro, *Il*

Los hombres del Terror, por el contrario, han sido a menudo pintados como fieras sedientas de sangre en el cuadro de una teratología o de una patología política. Ya Vergniaud había afirmado —dirigiéndose a los jacobinos— que "enseñando un ideal de perfección, una virtud quimérica, os estáis comportando como bestias".[137] Pero es a partir del 9 termidor que tales acusaciones crecen en intensidad y en frecuencia. En proclamas de sesiones de sociedades populares, de unidades revolucionarias y en una avalancha de *pamphlets*, Couthon es definido "tigre alterado por la sangre de la representación nacional" y Robespierre "monstruo" o "pigmeo temerario".[138] La historiografía sucesiva abunda en estas comparaciones, hablando, a veces, de "arcángeles de la muerte" como Saint-Just *(corruptio optimi pessuma)* o de gélidos "batracios" como Marat, nuevamente de "tigres" como Robespierre (asemejado también a los "gatos") y, en bloque, de "hienas", "lobos" y "serpientes", esto es, de seres caracterizados por deformidades subhumanas o sobrehumanas, en una escala degradante que de la belleza luciferina de Saint-Just asciende hasta Marat, pintado también por Michelet como "monstruo, ser fuera de la naturaleza, fuera de la ley, fuera del sol". La identidad sexual de ellos es puesta en duda: Robespierre aparece de "raza hermafrodita", Marat dotado del temperamento nervioso y sanguíneo de una "mujer", Saint-Just una gélida "virgen" de acero, cuya piel era pura de manera sospechosa: "con su singular carácter de luminosidad y transparencia parecía demasiado bella".[139]

En general, según Bonald, la Revolución francesa, o más bien europea, ha sido *un appel fait à toutes les passions et à tous les erreurs; elle est, pour me servir de l'énergie d'une expréssion géometrique, le mal élevé à la plus haute puissance.*[140] Por el contrario, Maistre —como hará más tarde Hannah Arendt al mostrar la "banalidad del mal" realizado por los "superhombres" del nazismo— describe los presuntos "grandes hombres" de la revolución como seres escuálidos, banales y mezquinos,

tempo dei signori. Mentalità, ideologia, dottrine della nobiltà francese dell Antico regime, Roma, 1981, y P. Higonnet, *Class, Ideology and the Right of Nobles during the French Revolution*, Oxford, 1981.

137 *Cfr.* J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, París, 1922-1927, vol. VIII, p. 125.

138 *Cfr.* B. Baczko, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, París, 1989, pp. 19 y 64.

139 *Cfr. ibid.*, p. 83, y J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, al cuidado de G. Walter, París, s. f. (Ediciones de la Pléyade), 2 vols., vol. I, pp. 516*ss.*, vol. II, pp. 225*ss.* y *passim*. También la belleza de Saint-Just, que no proviene de los retratos, parece fruto de leyenda más que de verdad; *cfr.* A. Philonenko, "Réflexions sur Saint-Just et l'existence légendaire", en su *Essais de philosophie de la guerre*, París, 1976, pp. 69-71.

140 *Cfr. Pensées sur divers sujets* (1817), en *Oeuvres complètes*, París, 1847-1854, vol. III, p. 328.

simples burócratas de la muerte, cuyo pensamiento surge de raíces "asquerosas y fétidas", seres sin embargo capaces de hacer desfilar a sus propias milicias "llevando recién nacidos ensartados en las bayonetas".[141] Taine presenta, a su vez, a los revolucionarios como "insectos zumbantes que se destapan en una noche de tempestad" y la Revolución francesa en bloque como uno de aquellos cocodrilos puestos detrás de un velo de oro y "sobre un tapete de púrpura" que los sacerdotes egipcios mostraban a los visitantes en el interior de sus templos. A tal propósito, él se considera a sí mismo como aquel que por años ha buscado comprender "la teología de este culto" *(AN*, 377, y *GR*, 9). Los revolucionarios son para él, al mismo tiempo, animales y gestores de aquel matadero (del *abattoir* y de la *boucherie nationale)* que ha mandado a muerte decenas de millares de franceses. Sobre la base de sus máximas de libertad universal y perfecta "han instalado un despotismo digno de Dahomey, un tribunal semejante al de la Inquisición, hecatombes humanas semejantes a las del México antiguo" *(CJ*, 571). Por lo demás —continúa— también hoy, si se mira "en las buhardillas de los estudiantes y en los alberguchos *des bohèmiens*, en los consultorios desiertos de los médicos sin clientes y de los abogados sin causas, existen los Brissot, los Danton, los Marat, los Robespierre, los Saint-Just en germen; pero, por falta de aire y de puesta al sol, no se destapan" *(ibid.)*.

La Revolución ha removido a profundidad el Aqueronte del ánimo humano y de la sociedad, mezclando lo bueno y lo malo. Dice Robespierre:

> Al ver la multitud de los vicios que el torrente de la Revolución ha hecho rodar a granel junto con las virtudes cívicas he temido tal vez, lo confieso, quedar manchado —a los ojos de la posteridad— por la cercanía impura de los hombres perversos que se mezclaban entre los amigos sinceros de la humanidad *[OC*, x, 567 = RG, 215].

Él debe, en su último discurso, admitir casi una derrota:

> Yo estoy hecho para combatir el crimen, no para gobernarlo. No ha llegado todavía el tiempo en que los hombres honestos puedan servir impunemente a la patria. Los defensores de la libertad serán siempre proscritos, mientras que la mesnada de los bribones domine *[ibid.*, x, 576 = *RG*, 225].

Al final *el Incorruptible*, a quien sus enemigos tratan de comprometer exasperando el terror y atribuyendo a él la responsabilidad, casi se re-

[141] *Cfr.* J. Maistre, *Bienfaits de la Révolution française*, en *Oeuvres complètes*, Lyon, 1884-1886, vol. VII, p. 494 y M. Ravera, *Joseph de Maistre pensatore dell origine*, Milán, 1986, pp. 91-93.

signa a perder la propia vida para que la revolución —esta dificilísima "obra de arte de la virtud y de la razón humana"— pueda continuar desarrollándose: "¡Oh la vida! ¡La dejaré en sus manos sin pesar! Tengo la experiencia del pasado y entreveo el porvenir. ¿Qué amigo de la patria puede jamás querer sobrevivir en el momento en que no le es permitido ya servirla ni defender la inocencia oprimida?"[142] Cómo soportar el hecho —afirma Saint-Just con imágenes famosas— de que en la primavera de 1794 la Revolución sea *glacée*, ya que "todos los principios se han debilitado; no permanecen sino gorras rojas llevadas a la intriga. El ejercicio del terror ha vuelto insensibles al delito, como los licores fuertes vuelven insensible el paladar" (*FIR*, 52 = 199). No queda sino augurarse el fin de este experimento, consolándose con la idea de que, al igual que los malvados, también "los hombres grandes no mueren en su cama" (*ibid.*, 32 = 182). La esperanza de que la Revolución prosiga está confiada al sacrificio actual de sus protagonistas y, a largo plazo, a la obra de la posteridad: a la fe en un futuro deshielo de la historia.

Familiaridad obsesiva con la muerte

Los jacobinos son inducidos no sólo a utilizar el miedo de la muerte como medicina social, sino también a transformarse a sí mismos en víctimas sacrificales ofrecidas a la patria y a la humanidad. Como ya había observado Jaurès,[143] Robespierre mismo está poseído por una "familiaridad obsesiva" con la idea de la muerte, que por lo demás no deja de ser frecuente en el Siglo de las Luces, tan fascinado por ella: la propia (*moi qui ne crois pas à la nécessité de vivre*) y la de los otros.[144] Hay en él, a la manera de los estoicos, una constante anticipación, mediante el pensamiento, del momento de su desaparición. Espinosianamente: una concepción melancólica de la filosofía más como *mortis* que como *vitae*

[142] M. Robespierre, *El discorso dell'8 termidoro*, en *OC*, x, 566 = *RG*, 215. Poco antes de morir, Robespierre escribe estos versos:

Sólo un dolor
tiene el justo en la hora extrema
sólo por él seré atormentado en aquel momento:
ver, muriendo, la lívida envidia
destilar sobre mi cabeza el horror y la infamia,
morir por el pueblo y ser odiado.

[143] *Cfr.* J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française, op. cit.*, vol. VIII, p. 396, y H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, París, 1987, p. 407. Esta afirmación es sin embargo diversa de aquellas de cuantos ven en Robespierre un dispensador de muerte, para lo cual *cfr.* J.-C. Frère, *La victoire de la mort. Robespierre et la révolution*, París, 1983.

[144] Para la seducción de la muerte en el siglo XVIII, *cfr.* R. Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, París, 1970 y A. Farge, *La vie fragile. Violence, pouvoir et solidarités à Paris, au XVIIIe siècle*, París, 1986, pp. 211ss.

meditatio, una renuncia al principio de autoconservación y de *utilitas* a beneficio no de un soberano, sino de la libertad. En efecto, a pesar de que sea contrario, en principio, a la pena de muerte, él la conmina porque *il faut que la Patrie vive*.[145] Por esto, a los opresores del pueblo no deja en herencia sino *la vérité terrible et la mort (OC*, x, 567 = *RG*, 216).

Es, sin embargo, significativo que un semejante reclamo a la muerte asuma quizá tonos apologéticos y pantoclásticos. Restif de la Bretonne cuenta haber oído gritar, en uno de los momentos cruciales de la Revolución, *Vive la mort!* (una inscripción de este género se encuentra por lo demás también en la estancia en que Marat fue muerto):

> Como si no bastara, hacia las dos de la mañana oigo pasar bajo las ventanas una banda de caníbales [...] Un desatinado, a quien habría querido verle la cara, para entender cuán sucia tendría su alma, gritó: "¡Viva la muerte!" No lo he oído contar, lo he oído con mis orejas y estremecimientos.[146]

Taine, a su vez, refiere esta declaración de Carrier: "Haremos de Francia un cementerio, antes que no regenerarla a nuestro modo" *(GR*, 53). Tal familiaridad con la muerte que se encuentra en la ética y en la conducta revolucionarias se debe no sólo a la disposición a futuros sacrificios de sí y de los otros, sino también a la decisión de utilizar, en favor del progreso, aquellas pasiones demoniacas, turbulentas e incontrolables que la sabiduría tradicional había siempre mantenido a distancia.

Robespierre acepta la muerte porque sabe que está enfermo, probablemente de tuberculosis (como Espinosa), pero sobre todo porque cree firmemente que la virtud es perseguida en el mundo, como lo muestra el destino de Rousseau y de Marat, y que un "pasaje prematuro" está reservado a los grandes hombres. Es para él totalmente verosímil, por consiguiente, que los "malvados" consigan la victoria, poniendo todo su esfuerzo sobre la pasividad y la corruptibilidad de hombres habituados a la servidumbre. También por esto la vigilancia debe ser omnipresente y desconfiada y la "regeneración" radical. Ningún triunfalismo: la victo-

[145] *Cfr.* M. Robespierre, *Opinion de Maximilien Robespierre sur le jugement de Louis XVI*, en *OC*, IX, 121, y J. Goulet, *Robespierre, la peine de mort et la Terreur*, París, 1983; J. Imbert, "La peine de mort et l'opinione au XVIIIe siècle", en *Revue de Science criminelle et de droit comparé*, XIX (1964), p. 521*ss*., y M. A. Cattaneo, "Robespierre e la riforma del diritto penale", en M. Robespierre, *La scalata al cielo, Discorsi* (= *SC)*, al cuidado de M. A. Cattaneo, Verona, 1988, pp. 13-63.

[146] *Cfr.* R. de la Bretonne, *Nuits révolutionnaires* (que comprende *La semaine nocturne* y las *Nuit de París, ou le spectateur nocturne* de 1790-1794, al cuidado de B. Didier, París, 1978), trad. it. parcial: *Le notti rivoluzionarie*, Milán, 1989², p. 82. Sobre este texto, *cfr.* al mismo B. Didier, *Écrire la Révolution 1789-1799*, París, 1989, pp. 195-206 y, más en general, P. Testud, *Restif de la Bretonne et la création littéraire*, Ginebra, 1977.

ria de la Revolución no está del todo garantizada. Muy pronto, ya en 1791, Robespierre afirma conocer la suerte que le está reservada. Añade nunca haber hecho entrar en sus cálculos "la ventaja de vivir por mucho tiempo", incluso porque cree que "la muerte es el comienzo de la inmortalidad".[147]

A su vez obsesionado por la idea de la tumba y de la comunión de los vivos y de los muertos, Saint-Just afirma que

> abandonar una vida en la cual es necesario ser el cómplice o el testigo mudo del mal es abandonar poca cosa [...] La fama es un vano rumor. Abramos los oídos a los siglos pasados; no escucharemos nada, y aquellos que, en el porvenir, caminarán entre nuestras tumbas, no escucharán más *[TL,* 214, 220].

En los *Fragmentos sobre las instituciones republicanas,* aludiendo a la "felicidad" que prueba sacrificándose por la patria y no teniendo "ante los ojos" otra cosa que el camino que lo separa de su "padre muerto y de los escalones del Panteón", añade todavía: "Las circunstancias son difíciles sólo para aquellos que retroceden ante la tumba. Y yo la imploro, la tumba, como una gracia que me conceda la Providencia, para no ser más testigo de las traiciones cometidas contra mi patria y contra la humanidad" *(FIR,* 114 = 254). Saint-Just desprecia el polvo de que está hecho, pero cree con firmeza (aludiendo probablemente al destino de quien ha obrado bien para la *respublica* en el *Somnium Scipionis* de Cicerón) que nadie logrará arrancarle "la vida independiente" que se ha dado en los "siglos y en los cielos". Del mismo modo, considera que se debe honrar públicamente a los muertos por la libertad y la patria. La siguiente idea de los monumentos a los caídos se encuentra ya implícita: "Es necesario que el respeto de los muertos sea un culto y que se crea que los mártires de la libertad son genios tutelares de un pueblo y que la inmortalidad espera a aquellos que los imitan" *(ibid.,* 96 = 237). También Marat fue alcanzado en 1782 —después de años de fatigas dedicadas al estudio y en coincidencia con la muerte de su madre— por una enfermedad no bien identificada, que lo llevó a fases de seria depresión, a que sólo el acontecimiento revolucionario pondrá remedio.[148] Sin querer recurrir a formas de "sicoanálisis salvaje", no es

[147] *OC,* x, 471; x, 475; y x, 567. Muy diversa será la posición de Siéyès, como se expresa también en una famosa ocurrencia suya: "¿Qué cosa habéis hecho durante el Terror?" —"He vivido".

[148] Sobre "luto y melancolía" en Marat, *cfr.* G. Gaudenzi y R. Sartori, *Jean-Paul Marat. Scienziato e rivoluzionario,* Milán, 1989, pp. 111-122. Para una interesante figura de melancólica aventurera de la revolución, que había proyectado un ejercicio de amazonas y cuyo caso será estudiado por Esquirol, *cfr.* E. Roudinesco, *Théroigne de Méricourt. Une femme mélanconique sous la Révolution,* París, 1989, en particular pp. 104*ss.*

quizás una casualidad que muchos de los protagonistas del Terror (incluido Couthon) hubiesen transcurrido una infancia afligida por desgracias familiares, y hubiesen debido elaborar precozmente el luto y asumir muy pronto responsabilidades más grandes que ellos: la 'fiesta de la mala suerte' y la de la virtud encuentran, en parte, también aquí su remoto origen.

Melancolía, muerte y miedo dominan, sin embargo, no tanto el paisaje síquico de los principales representantes de la Revolución, cuanto el mundo social circunstante, según una lógica que traspasa en muchos aspectos las intenciones de los individuos.

Barnave ha escrito que "el miedo es el sentimiento dominante en la mayoría de aquellos que han tomado parte activa en la revolución".[149] A su fuerza negativa y disgregadora se remonta la responsabilidad de la desconfiada *fraternité* entre los individuos y de la erosión del amor por la vida. En la forma del Terror, él actúa dividiendo a aquellos que lo causan de aquellos que potencialmente lo padecen; enciende la imaginación; empuja a los extremos la *insecuritas;* provoca un "vértigo inexplicable".[150] Nadie puede considerarse a salvo de su presencia omnipermeante. La sabiduría política del revolucionario consiste por ello en no tener miedo y en aceptar la muerte sin duelos, si acaso ella se muestra útil a la causa. No a la *securitas*, a la ausencia de miedo y de esperanza, tienden inmediatamente los jacobinos, sino a sacudir las conciencias para que cambien de prisa. La razón debe poder desarrollarse todavía más vigorosa en medio de los peligros y de las pasiones.

[149] A.-P.-J.-M. Barnave, *Réflexions politiques sur la Révolution*, en *Oeuvres de Barnave*, París, 1843, vol. II, p. 21.

[150] E. Quinet, *La Révolution*, *op. cit.*, trad. it.: *La Rivoluzione*, Turín, 1953, 2 vols., vol. II, pp. 443*ss*.

Segunda Sección: El soberano invisible

XXV. *HOMO IDEOLOGICUS*

La solidaridad vertical

Si el principio de fraternidad constituye una forma de solidaridad horizontal entre los ciudadanos, representa también, desde otro punto de vista, el derribamiento del principio vertical por el que la autoridad desciende de lo alto, de Dios mismo.

El soberano, padre y pastor de pueblos, estaba habituado a gobernar a sus 'hijos' o su 'rebaño' mediante *diktat* indiscutibles puestos bajo el signo de la sacralidad divina, de la benevolencia paterna y de la tutela del orden. Mas ahora que el rey ya no existe, que ha sido decapitado y que su "trono está vacío",[1] la soberanía directamente promana de abajo, del pueblo, que reina por su cuenta, como legítimo, exclusivo e indiviso representante de la voluntad general.

En analogía con las conjeturas 'romancescas' elaboradas por Freud en *Tótem y tabú*, se podría decir que, durante la Revolución francesa, los hermanos se han coaligado para sacrificar al padre tiránico, transfiriendo sobre sí mismos, *collegialiter*, las prerrogativas. El poder paterno —la aristotélica supremacía "por naturaleza" del padre sobre los hijos— parece ahora inclinarse, como sucede a menudo en épocas de crisis y de nostalgia ética, cuando el pasado o el futuro redundan para muchos en beneficio para el presente.[2]

Anónima había sido la desacralización de los símbolos del despotismo, con la toma de la Bastilla y con la irrupción del pueblo en la corte de Versalles.[3] Anónima debe ser también la nueva soberanía que

[1] Para la expresión y para algunos aspectos de este pasaje, *cfr.* P. Viola, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella Rivoluzione francese*, Turín, 1988.

[2] El debilitamiento de la autoridad y de la figura paterna será más tarde observado por Tocqueville en la *Democracia en América*. A este fenómeno, en el mismo periodo y en el plano de los sentimientos, se acompaña un mayor respeto y atención para los niños y la infancia en general; *cfr.* G. Snyders, *Die grosse Wende der Pädagogik. Die Entdeckung des Kindes und die Revolution der Erziehung im 17. und 18. Jahrhundert in Frankreich*, Paderborn, 1971, pp. 194*ss*., y, para su representación artística, B. Algot Sorensen, *Herrschaft und Zärtlichkeit. Der Patriarchalismus und das Drama im 18. Jahrhundert*, Munich, 1984.

[3] El asalto a la Bastilla había sido por lo demás un acto anónimo, colectivo y no racionalmente premeditado, como, en términos teóricos, han observado antes Michelet y después Sartre. En Michelet es directamente presentado como un acto de fe: *L'attaque de la Bastille ne fut nullement raisonnable. Ce fut un acte de foi. Personne ne le proposa. Mais tous crûrent, et tous agirent* (*cfr.* J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, *op. cit.*,

no se ejerce más en nombre de un individuo dotado de poderes especiales y vuelto tabú mediante la unción de la ceremonia de Reims o la institución del crimen supremo de lesa majestad, sino de una comunidad surgida de un juramento y defendida de los propios enemigos internos mediante la codificación del delito de "lesa nación".[4] Siempre en términos de "novela histórica" freudiana, también la *fraternité* popular parece generarse gracias a una especie de 'alimento totémico' simbólico, en el que todos los participantes están ligados no sólo por una recíproca llamada de correo (como protagonistas o cómplices del regicidio), sino por la promesa de no permitir más a nadie mandar independientemente del común consenso del grupo. La nueva soberanía fraterna, obsesivamente sospechosa de toda forma de autoridad considerada excesiva —que vuelve a evocar el fantasma del 'padre de la patria'— está por esto decidida a combatir a quienes se pongan por encima del principio general de soberanía compartida entre iguales.

De manera diversa del pueblo, la figura del monarca o del déspota está concretamente individualizada, visible y ostensible. O por lo menos lo es en su naturaleza física. Según la teoría política inglesa del medievo (que se refleja en otra forma también en Francia), en el soberano coexisten de hecho el cuerpo natural, sometido a todas las enfermedades y finalmente a la muerte, y el cuerpo político, invisible e intangible, sustraído a las pasiones y a la corrupción. El rey no muere jamás, más bien "se va", esto es, separa su cuerpo político inmortal del natural.[5]

vol. I, p. 145). En Sartre el ataque a la Bastilla —así como aquel al Palacio de Invierno en 1917— son las ejemplificaciones más notables de una concepción filosófica que ve la "serie", la unidad dispersa e indiferente de una multitud (como aquella que se pone en fila de espera de un autobús) transformarse de improviso en un "grupo", en un conjunto solidario, que en momentos excepcionales como aquellos recordados entra "en fusión" y pasa "al calor blanco" (Jaurès hablaba de "alta temperatura" histórica), para enfriarse y dispersarse después de tan grandes acciones colectivas, creadoras de historia (*cfr.* las alusiones ya hechas, en el presente volumen en las pp. 353-354, a las analogías con las propuestas de Mathiez). Gradualmente, entonces, el movimiento se institucionaliza y se burocratiza. Las revoluciones buscan estabilidad y normalidad, creando así, de nuevo, sociedades relativamente estáticas (es éste el aspecto "ultrabolchevique", es decir, en favor de la revolución permanente, que Merleau-Ponty reprochaba a Sartre). *Cfr.* J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, trad. it. cit., vol. I, pp. 386*ss.*, y vol. II, pp. 17*ss.*

[4] *Cfr.* G. Armstrong Kelly, "From Lèse-Majesté to Lèse-Nation: Treason in Eighteenth-Century France", en *Journal of the History of Ideas*, XLII (1981), pp. 269-286. Sobre el rol del Terror en la redefinición del pueblo, *cfr.* B. Manin, "Saint-Just. La logique de la Terreur", en *Libre*, n. 6 (1973), p. 217. Sobre el honor nacional, *cfr.* N. Hampson, "The French Revolution and the Nationalization of Honour", en varios autores, *War and Society*, Londres, 1973.

[5] Sobre la concepción sacra del doble cuerpo y de la inmortalidad del rey, *cfr.*, para Inglaterra, E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957 (en particular pp. 7-10), trad. it.: *I due corpi del re*, Turín, 1989. Sobre el rey que, según Bossuet, *comme image de Dieu*, no puede morir, y sobre la sangre de Luis XVI recogida por la multitud, *cfr.* R. Giezey, *The Royal Funeral Ceremony in Renais-*

Todavía en tiempos de Shakespeare se considera enfáticamente que, cuando un rey desaparece, toda la sociedad y el mundo corren el riesgo de derrumbarse con él:

> La extinción de una majestad no acontece nunca sola, sino que ella arrastra como un vórtice todo cuanto le rodea. Es como una rueda fuerte, fija sobre la cima del monte más alto, a cuyos largos rayos está sujeto y unido un número infinito de objetos de menor valor, y cuando ella se precipita, todo cuanto está unido a ella, por insignificante que sea en sí mismo o por sus consecuencias, la acompaña sin embargo a su fragorosa ruina. Nunca ha sucedido que un rey exhale un suspiro a solas, sin escoltarlo un gemido universal.[6]

El pueblo no goza del privilegio de la coincidencia, aunque fuere provisoria, entre cuerpo físico y cuerpo político. Dada la multiplicidad inestable de las agregaciones humanas en el espacio y en el tiempo, su figura es físicamente irrepresentable. La autoridad, por lo demás, se encarna más difícilmente en los diputados, en individuos que, por definición, son iguales a los otros, de quienes deben expresar voluntad y humores. Para acreditarla es necesaria una investidura simbólica fuerte y reiterada.

La política choca ahora con una dificultad lógica, con la paradoja de deber representar lo irrepresentable, con la obligación de hacer visible la invisible superioridad que emana por delegación 'de abajo'.[7] Si los ciudadanos son todos iguales —aun cuando en la perspectiva utópica de poder ser al fin todos diversos—, ¿cómo puede quien es igual a los demás ser también superior a ellos? A menos que algunos —como en *La granja de los animales* de Orwell— sean "más iguales" que los otros. O a menos que, no pudiéndose siempre y prácticamente deducir aquello que es 'alto' de aquello que es 'bajo' y no pudiéndose configurar en lo

sance France, Ginebra, 1960, trad. franc.: *Le roi ne meurt jamais*, prefacio de F. Furet, París, 1987, y S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medioevale e moderna*, Florencia, 1990. Hay algunas observaciones incidentalmente interesantes en F. Jesi, "L'accusa del sangue", en *Comunità*, XXVII (octubre de 1973), pp. 295ss. A esta concepción se une la idea de una propiedad misma del Estado; *cfr.* H. H. Rowen, *The King's State. Proprietary Dinasticism in Early Modern France*, Nueva Brunswick, 1980. Para las consideraciones sobre en el absolutismo de la figura del rey en la época de la Revolución francesa, *cfr.* L. Marin, *Le portrait du roi*, París, 1981.

[6] W. Shakespeare, *Hamlet*, acto III, escena III, trad. it. cit., vol. III, p. 775.

[7] En modo todavía más tragico, esta paradoja conducirá a la institucionalización y a la estabilización en formas racionales del principio de inquietud, inserto en la revolución misma. Esto impulsará, a su vez, hacia una progresiva separación entre la ideología oficial y la práctica, con la consiguiente necesidad de mantener la ilusión de la coherencia mediante la permanencia aunque sea debilitada del instrumento auxiliar del terror, por su naturaleza incapaz de toda cristalización.

esencial decisiones importantes y rápidas a partir de la opinión incierta, dividida y lenta de multitudes no acostumbradas a opciones complejas, algunos individuos no vengan a presentarse como supremos e incontrolables intérpretes de la voluntad colectiva, como aquellos que saben mejor que el pueblo lo que es bueno para el pueblo. Pero *quis iudicabit?* Con el fin de poder funcionar, este sistema de poder tiene necesidad de privar a los ciudadanos de sus particularidades y de revestirlos de las insignias de un universal al cual están *a posteriori* obligados a adecuarse.

Para ser aceptable, la autoridad presupone una 'verticalidad sublime', la idea de una "altura" que el imaginario monárquico había sabiamente elaborado al crear "la majestad del rey". El proyecto inaugurado por los jacobinos mira en cambio a legitimar el sublime político a través de la majestad de la razón y de sus principios universales. Utilizando de nuevo matices que el italiano no produce, se puede sostener que termina la *Vorstellung*, la representación sensible de la soberanía encarnada en el cuerpo del monarca, y se inicia la *Vertretung*, la representación, el "estar en el puesto de", esto es, la soberanía no directa, sino diputada, vuelta abstracción: del rey como sol, que brilla en tierra con luz propia y es fuente directa de autoridad que promana del cielo, se pasa al delegado del pueblo, que brilla con luz reflejada de abajo y recibe el mandato de los propios semejantes: de la unicidad virtualmente insustituible y autorreferencial del autócrata se pasa a la individualidad intercambiable del ciudadano elegido a cargos públicos. El nudo que ligaba, en la esfera política, la naturaleza del soberano, su representación simbólica (*Vorstellung*) y su lenguaje imperativo se deshace. El problema se traduce ahora, en términos kantianos, en la invención de nuevos modos políticos para "exhibir" sensiblemente una idea, para volver perceptible la soberanía popular, fundada en principios universales de razón, invisibles y abstractos.[8] La solución consiste en aludir a una totalidad irrepresentable, que se muestra exclusivamente a través de una sinécdoque política, una *pars pro toto*. Por su medio las vanguardias revolucionarias (individuos anónimos, sustituibles, carentes de carisma por nacimiento, pero capaces de adquirirlo y de perderlo en el curso de los acontecimientos) reciben una investidura revocable del 'cuerpo' político, una forma de soberanía, que debe tanto más sobrecargar teatralmente su irrefigurabilidad en una máscara de poder, cuanto menos ella es conocida y consagrada por la sangre o por símbolos tradicionales de excelencia. Sólo en un contexto semejante la "virtud" se vuelve la nueva patente de nobleza.

[8] Tal aspecto, traducido en Burke en términos de "ilusión", es retomado más adelante en este volumen.

El pueblo es personificado por individuos 'representantes' y magistrados, pero podría serlo, en última instancia, por cada ciudadano, de los "24 millones de reyes" que viven en Francia.[9] Lo que equivale a decir: por ninguno en particular, puesto que el pueblo y la voluntad general —como la especie biológica— expresan la universalidad y la continuidad del todo a través de la alternación y desaparición de los individuos. Los delegados del pueblo están al mismo tiempo en el interior y por encima de los individuos que componen la colectividad. Al pertenecer a ella, representan, en la forma del la *Vertretung*, la comunidad, la fraternidad, las relaciones horizontales de igualdad y de libertad de los ciudadanos; en cuanto elegidos, por encima de ellos, representan la autoridad, la superioridad del interés general sobre el interés particular, las relaciones verticales de sumisión y de obediencia de los ciudadanos a la ley y al bien común.

Esta no resuelta ambigüedad del jacobinismo produce efectos dinámicos en el desarrollo de la democracia moderna, precisamente porque genera conflictos y favorece más veloces procesos de cambio en los vértices del poder. Su carácter tendencialmente aporético se hace añicos, en el impacto con las situaciones nuevas, multiplicándose en una serie de preguntas que constituyen otros tantos estímulos para la solución de los problemas que plantean: ¿cómo producir autoridad cuando ésta es puesta continuamente en discusión y vuelta inestable por aquellos que la representan y cuando, en el tribunal de la razón, todos son, al mismo tiempo, jueces y acusados? ¿Qué observancia del mandato debe subjetivamente a sus electores quien no es considerado mejor que ellos precisamente por cuantos lo delegan para representarlos? ¿Quién, y con qué hermenéutica política —en presencia de leyes excepcionales—, puede juzgar lo justo y lo injusto, el bien y el mal? ¿Qué mecanismos pueden impedir, en una sociedad de 'hermanos', recaer en otras formas de poder personal, como aquel del entonces general Bonaparte, el cual rechazaba vehementemente la idea de transformarse en un *cochon à l'engras de quelques millions* y se proponía lanzar la "roca de granito" de su potente voluntad sobre los "granitos de arena" de una multiplicidad dispersa de individuos considerados débiles e impotentes? ¿Cómo evitar, finalmente, que surja, en el lugar del rey (y por motivos de disciplinamiento de la turbulencia social análogos a los que llevaron históricamente al nacimiento del absolutismo), no un Padre del pueblo, sino un Gran Hermano, para ciertos aspectos aún más tiránico que el progenitor derribado, porque presume de hablar en

[9] Para la expresión, *cfr.* M. Mazzucchella, *24 milioni di re. Romanzodiario (1791-1795) di un antiquario di Parigi*, Milán, 1968.

nombre de todos y de dar voz a la voluntad inconsciente de ellos, volviendo así a todos plebiscitariamente corresponsables de las propias opciones y transformando la actitud desviada en traición de la razón, de la igualdad y de la humanidad?

El nuevo *hegemonikon* colectivo, representado por el Estado y por su *logos*, lacera desde el interior el tejido social y la estructura síquica individual. Impone a todos los ciudadanos (y no sólo al sabio) la obligación moral de elevarse 'verticalmente', mediante la "virtud", a aquella misma universalidad que 'horizontalmente' aparece como voluntad colectiva. Los jacobinos se insertan por tanto entre el pueblo y sus representantes como parte inmediatamente expresiva del todo, ejemplares del *homo aequalis* que reproduce, a un nivel diverso, el *homo hierarchicus* (y también por esto no aspiran oficialmente a cargos públicos).[10] Existe una acuafuerte anónima, que —refiriéndose a las coronas y a las tiaras— lleva la inscripción *L'orgueil les forma, la raison les detruit:*[11] los jacobinos quieren precisamente destruir mediante la razón el orgullo de una "egoidad" *(egoità)* que se levanta por encima de todas las demás, cubriéndose con el ropaje de la superioridad. No pueden sin embargo renunciar al orgullo de quien dice —en lugar de *L'ètat c'est moi*— *'La volonté générale c'est nous'*. En este sentido, a pesar de algunos forzamientos, Michelet no se ha equivocado del todo al afirmar que ellos "elevaron el orgullo a la segunda potencia", dirigiendo frecuentes llamados a la violencia del pueblo, azuzándolo contra sus enemigos, pero sin consultarlo.[12]

ILUSIONES SUBLIMES

El principio revolucionario de igualdad amenaza, pues, al *homo hierarchicus* hasta minar la idea misma de una gradación ordenada del poder. El sentido sublime de la "grandeza" no se coloca, en efecto, por los jacobinos en la "alteza" inalcanzable del monarca, sino en la virtud accesible a todos, en una actitud que rechaza cualquier superioridad por naturaleza de un individuo sobre otro. No pudiendo más sostener de manera creíble una autoridad que saca sus títulos legítimos del derecho divino o de la simple tradición, los defensores de la monarquía deben ahora reunirse en una línea más retraída de defensa, para salvar

[10] Uso los términos en la acepción que les da L. Dumont, *Homo aequalis*, París, 1976, y *Hommo hierarchicus: le système des castes et ses applications*, París, 1979. Sobre las jerarquías sociales en Francia, *cfr.* P. Mousnier, *Les hiérarchies sociales de 1450 à 1789*, París, 1969.

[11] *Cfr. La Révolution française et l'Europe*, Catálogo del la exposición del Consejo de Europa, 3 vols., París, 1989, vol. II, n. cat. 549.

[12] Todavía antes de Cuoco y de Michelet, este proceder adelantado de los jacobinos sin consultar al pueblo se había vuelto un *topos* extendido.

lo esencial y para preparar una eventual contraofensiva. La finalidad se alcanza a través de la elaboración de una doctrina de las ilusiones que —desde las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* de Burke en adelante— intenta fundar de nuevo un poder autoritario que no se apoye ya ni sobre la fe, ni sobre la razón.

Para Burke, paradójicamente, la igualdad entre los hombres es una verdad, mientras la desigualdad es una ilusión. Sin embargo, es una ilusión benéfica e irrenunciable, un factor de civilización, cuya pérdida haría recaer a la humanidad en la barbarie de los orígenes.

Las reinas y los reyes —privados de la aureola de superioridad que les dio la imaginación de los súbditos y la 'lente de aumento' de la pasión que los veneraba— parecen mujeres y hombres como los demás, y aun peores que los otros:

> En este nuevo orden de cosas un rey no es sino un hombre, una reina no es sino una mujer: y la mujer no es más que un animal, y no de los más evolucionados [...] Del mismo modo regicidio, parricidio y sacrilegio no son otra cosa que viejas supersticiones, buenas sólo para corromper las normas jurídicas destruyéndoles la adamantina simplicidad *[RRF,* 245].

Una época de sentimientos sublimes, de honor y de fidelidad termina con este descubrimiento, provocando la expulsión del paraíso terrestre político, acompañada de la pérdida de la inocencia y del consiguiente desencadenamiento de las luchas fratricidas. Tramonta definitivamente una Edad Media idealizada de fe y de saludable ignorancia de las multitudes (como será, pocos años después, alabada también por Novalis en *Cristianismo o Europa)* y desaparece con ella el universo encantado de la "caballería" y de sus valores.[13] Al testimoniar el derrumbe de este mundo Burke llama a la propia experiencia personal, recordando con sincero pesar y conmoción el momento mágico en que contempló extasiado a un soberano, la joven María Antonieta:

> Dieciséis o diecisiete años ya han pasado desde cuando vi de pasada por primera vez a la reina de Francia, entonces delfina, en Versalles; y en verdad jamás visión más agraciada vino a visitar esta tierra, que ella parecía apenas rozar. La vi en su inicial surgimiento en el horizonte, adornar y alegrar aquella esfera elevada en que había apenas comenzado a moverse, resplandeciente al igual que la estrella de la mañana, llena de vida, de esplendor, de alegría [...] En mi imaginación veía diez mil espadas levantarse súbitamente de sus vainas para vengar aunque fuese una mirada que amenazase insultarla.

[13] E. Burke, *RRF*, 243-244, y *cfr.* M. Girouard. *The Return to Camelot. Chivalry and the English Country Man*, New Haven y Londres, 1981, y W. C. Dowling, "Burke and the Age of Chivalry", en *Yearbook of English Studies*, XII (1982), pp. 109-124.

Ahora que la revolución ha desacralizado la delicada belleza de la reina y que sólo pocos han tenido el valor de asumir su defensa, tiene lugar un radical vuelco de los valores que implica la entera civilización moderna:

> Pero la edad de la caballería ha terminado, destituida por la de los sofistas, de los economistas y de los contadores *[of sophisters, economists, and calculators]*; y con ella se ha extinguido para siempre la gloria de Europa. Nunca más, nunca más nos será dado contemplar aquella generosa lealtad hacia las prerrogativas del rango y del sexo, aquella sumisión no exenta de orgullo, aquella decorosa obediencia, aquella subordinación del corazón, que mantenía vivo, aun en la servidumbre, el espíritu de exaltada libertad. Han desaparecido para siempre las gracias naturales de la vida, aquella lealtad al soberano que era la mejor y la más desinteresada defensa de las naciones, la nodriza de los sentimientos viriles y de heroicas empresas. Han desaparecido para siempre los sabios príncipes, la castidad del propio honor que consideraba cada pequeña mancha sobre él como una grave herida, que inspiraba valor mitigando la ferocidad, que ennoblecía cuanto tocaba, que volvía el vicio mismo menos pérfido privándolo de toda tosquedad *[RRF*, 243-244].

La "servidumbre" ha perdido sus propios atractivos cuando la virtud monárquica del "honor" ha cedido el paso a la republicana de la "igualdad".

Evaporadas las ilusiones, todo rueda hacia el abismo, atraído por lo peor:

> Todas las hermosas ilusiones que servían para ennoblecer el poder, para rescatar la obediencia de la servidumbre, para poner en armonía las diferentes gradaciones de la vida social, para introducir en la política aquellos sentimientos que embellecen y suavizan la vida privada, están destinadas a disolverse en la luz triunfante de este nuevo imperio de la razón. Todo aquello que recubre, a modo de púdico drapeado, la brutal desnudez de la vida en su realidad, debe ser violentamente eliminado, desgarrado. Toda la superestructura de ideales, este imaginario lujo de decoraciones producido por una imaginación creadora de valores morales, originada en el corazón pero justificada por la razón —porque la razón no puede dejar de ver cómo tales ropas son necesarias para ocultar los defectos de nuestra naturaleza desnuda y trémula, para enaltecerla en nuestro aprecio— ahora debe ser destruida, como lo es una moda ridícula, absurda, anticuada.[14]

[14] E. Burke, *RRF*, 245. La ilusión es una creencia en que el deseo produce interés sobre una realidad a la cual no pide de hecho confirmación. Desde el punto de vista de Espinosa —lo sabemos— la ilusión es descubierta, como en el caso del caballo alado, sólo cuando alguna otra impresión antagónica entra en conflicto con ella. En el presente caso, poniendo en contraposición la idea de los 'pies alados' de la reina (que parecen no apoyarse sobre la vil tierra) con la incompatible de la igualdad física y moral entre los hombres (que apoyan firmemente los pies en la tierra), los revolucionarios muestran el carácter ilusorio de la primera imagen y de todas aquellas que se han hecho derivar. En el concepto de ilusión

Con el fin de las ilusiones no se consigue sin embargo alguna emancipación, ni se arriba al reino de la verdad finalmente revelada. Detrás del velo o del drapeado rasgados, no aparece la imagen de la sabiduría, la estatua de Isis, como en el mito, sino el rostro tremendo de la Gorgona. Los revolucionarios de hoy, herederos de los ilustrados de ayer,[15] tratan desesperadamente de controlar y de racionalizar este horror sin nombre. En vez de hacer progresar a los hombres hacia un más elevado nivel de civilización y de elaborar una forma de saber más alto (en condición de reconocer la necesidad de las ilusiones), su "nuevo imperio de la razón" devuelve a los hombres al estado de naturaleza. Sus gélidas luces, que deberían disipar las tinieblas de los prejuicios y la opacidad de los sentimientos, ponen al descubierto individuos y pueblos vueltos a la violencia de los orígenes, siendo presa de la furia de los elementos, dispersos sobre una tierra desolada donde dominan —sublimes y terribles— las pasiones elementales de la autoconservación egoísta y del miedo inarticulado:

> Sobre la falsilla de esta bárbara filosofía, fruto de corazones insensibles y de mentes confusas, carente de todo fundamento de sabiduría al igual que de gusto o elegancia, la fuerza de las leyes consiste solamente en el terror que ellas logran infundir, en el grado de interés que el individuo, absorto en las propias ocupaciones privadas, puede encontrar en ellas o puede dedicarles apartándose un poco de las propias ocupaciones *[RRF*, 246].

como aquello que cubre la "desnuda y trémula" naturaleza humana y en aquel complementario de manifestación —por la cual se ha hablado de un *metaphorical stripping* de la soberanía; *cfr.* R. Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820) op. cit.*, p. 61— se reencuentra un elemento de la tradición bíblica. Esto había sido ya puesto en evidencia por Torquato Accetto, como ingrediente esencial de la 'disimulación honesta', una actitud que en Burke es ennoblecida, transformándose en pilar de toda la civilización humana; *cfr.* T. Accetto, *Della dissimulazione onesta*, *op. cit.*, cap. I, p. 34:

> Desde que el hombre abrió los ojos y conoció que estaba desnudo, procuró ocultarse también de la vista de su Autor; así la diligencia por ocultar casi nació con el mundo mismo y a la primera vista del defecto, y en muchos se exageró por medio de la disimulación.

[15] Sobre la relación entre Burke y los *philosophes*, *cfr.* A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century: A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey*, Londres, 1960²; S. F. Deane, "Burke and the French *philosophes*", en *Studies in Burke and His Time*, X (1968-1969), n. 2, pp. 1113-1137; J.-P. Guicciardi, "Burke et les Lumières", en *Annales Historiques de la Révolution Française*, II, n. 253 (1983). Para su actitud en lo concerniente al extremismo político, *cfr.* M. Freeman, *Edmund Burke and Critique of Political Radicalism*, Oxford, 1980. Para un encuadramiento de carácter más general, véanse: G. W. Chapmann, *Edmund Burke: The Practical Imagination*, Cambridge, EUA, 1967; D. Cameron, *The Social Thought of Rosseau and Burke*, Londres, 1973; varios autores, *Butler, Paine, Godwind and the Revolution Controversy*, al cuidado de M. Butler, Cambridge 1984; y F. Furet, "Burke ou la fin d'une seule histoire en Europe", en *Le Débat*, 39 (marzo-abril de 1986), p. 56-66.

Burke parece aplicar a estos aspectos de la Revolución francesa categorías que había introducido más de treinta años antes en la *Encuesta sobre lo bello y sobre lo sublime*, cuando había puesto lo sublime bajo el signo del terror y de la muerte: "Todo esto [...] que es terrible [...] es también sublime".[16] Y sublimes son precisamente las pasiones más violentas, aquellas suscitadas por el peligro y por la amenaza a la autoconservación *(selfpreservation)* del individuo:

> Las ideas de *dolor, enfermedad, muerte* llenan la mente de fuertes emociones de horror; pero las ideas de *vida* y de *salud*, aunque nos pongan en posibilidad de probar placer, no producen con su simple goce igual impresión. Las pasiones por tanto que atañen a la preservación del individuo se refieren principalmente al *dolor* o al *peligro* y son las más fuertes de todas las pasiones.

La muerte, en particular, es "la reina de los terrores".[17] Si se considera a prudente distancia, más que una tragedia, la Revolución francesa es, pues, implícitamente, un espectáculo sublime, en cuanto muestra no sólo el terror en el estado puro, en la desnuda amenaza de la muerte a la autoconservación de los individuos, sino también la reducción de la civilización al estado salvaje, con el despojamiento de los reyes y de los poderosos de toda superioridad que les había sido dada por las ilusiones.

Los revolucionarios tienen el doble descaro de desnudar la verdad de las ilusiones necesarias al mantenimiento de la jerarquía social (basada, para Burke como para Pascal, no tanto sobre el derecho divino cuanto sobre la imaginación, esto es, sobre muestras de potencia y de pompa destinadas a suscitar obediencia) y de exhibir en público las miserias y las vergüenzas de la política. Ellos están obsesionados por el deseo de "descubrir" no tanto las conjuras cuanto el 'rostro demoniaco del poder' en todos sus aspectos. Paradójicamente, su error está en decir la verdad, porque procuran de tal manera a los hombres una infelicidad sin ilusiones, arrancan las guirnaldas que cubrían las 'cadenas de la esclavitud' y despojan a los miserables de su único consuelo. La igualdad es naturaleza pero la desigualdad es civilización.

Burke procede, por consiguiente, a un nuevo encantamiento consciente del mundo, con el fin declarado de restablecer con otros medios

[16] E. Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful* [1759], Londres, 1959, trad. it.: *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, Palermo, 1985, libr. II, cap. II (p. 85). De una perspectiva distinta, sobre las implicaciones 'estéticas' de la política en Burke, *cfr.* N. Wood, "The Aesthetic Dimension of Burke's Political Thought", en *Journal of British Studies*, IV (1964), pp. 41-64; y R. T. Allen, "The State and Society as Objects of Aesthetic Appreciation", en *British Journal of Aesthetics*, XVI (1976), pp. 237-243.

[17] E. Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful, op. cit.*, libr. I, cap. VII (p. 72).

la vieja jerarquía del poder. Una vez que el desencanto se ha producido y que la verdad, aunque terrible, se ha entrevisto despojada del velo de las ilusiones, es sin embargo difícil acreditar a otro nivel cuanto la razón ha demostrado inconsistente. ¿Estarán los hombres todavía dispuestos a arrodillarse delante del fetiche de la soberanía, obedeciendo a un 'rey desnudo', que ha perdido el aura de su cuerpo místico y ha cesado de fungir como custodia viviente de la autoridad de Dios en la tierra? La respuesta es afirmativa sólo a condición de sacrificar el intelecto y de introducir, con falsa conciencia, creencias que se consideran racionalmente injustificables.

Comienza un proceso de fabricación consciente de mitos que irá lejos, llegando con efectos desastrosos hasta nuestro siglo.

La olla del mago

Separada de las ilusiones, de los afectos, de las costumbres y ligada al terror y al egoísmo —a su vez sublimados por la máscara de la voluntad general—, la razón, para Burke, se marchita. Debido a un exceso de legítima defensa, ataca aquello que no entiende inmediatamente sin esforzarse por entenderlo y es por tanto castigada por la némesis de la impotencia: "Pero aquella razón que aleja los afectos es incapaz de tomar el puesto" *(RRF,* 246*)*.

La vigilia demasiado prolongada de la razón, y no su sueño, genera monstruos. Para su fortuna —añade Burke, partidario de una filosofía de la *prudence* que, contra los "sofistas" de París, repudia la naturaleza universal y ubicua de los principios y de las leyes que regulan la vida asociada de los hombres—,[18] los ingleses están todavía exentos de una semejante inclinación letal hacia las abstracciones intelectualistas:

[18] Enfatizando la variedad sin relación de las situaciones a expensas de su momento de universalidad y absolutizando, por consiguiente, el lado empírico de la tradición, Burke ofrece una versión conservadora de la *phronesis* aristotélica. Se había ya dado cuenta André Chénier, según el cual Burke no había disimulado nunca en sus discursos y en su conducta "un profundo desprecio hacia toda especie de principios constantes e inmutables, y hacia todos los exámenes filosóficos destinados a reconducir a los hombres a nociones que no estén fundadas sino en la naturaleza de las cosas. Es allá que en términos retomados declara amar los prejuicios precisamente porque son prejuicios" (A. Chénier, *Réflexions sur l'esprit de parti,* trad. it.: "Considerazioni sullo spirito di partito", en *Gli altari della paura, op. cit.,* p. 34). También en horizonte más amplio, la insistencia sobre la *prudence* aparece ligada a la defensa de los "prejuicios" *(cfr.* B. Constant, *Des réactions politiques* [1797], en *Cours de politique constitutionelle,* reed.: Ginebra, 1982, vol. II, p. 117). En efecto, como añade Madame de Staël, "la teoría sin experiencia no es más que una frase vacía, la experiencia sin teoría no es más que un privilegio" (A. L. G. de Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des Principes qui doivent fonder la République en France* [1798], Ginebra, 1978, p. 32).

Nosotros conservamos nuestros sentimientos en toda su integridad, sin la corrupción de los sofismas de los pedantes y de la infidelidad. El corazón que nos late dentro es verdadero, de carne y sangre, lleno de temor de Dios, de sagrado respeto por el rey, de afecto por el Parlamento, de deferencia para los magistrados y para los sacerdotes, de respeto por la nobleza. ¿Por qué? Porque es *natural* tener tales sentimientos y tales ideas, y sentimientos e ideas opuestos son falsos y espurios, tienden a corromper la mente, a viciar el más elemental sentido ético, a volvernos incapaces de gozar una libertad racional, mientras, enseñándonos una servil, licenciosa y descompuesta insolencia, una especie de libertad que dura sólo pocos días de fiesta, nos vuelven justamente dignos de una eterna y miserable esclavitud [*ibid.*, 256-257].

El pueblo inglés no se ha dejado jamás seducir por las ideas generales y nunca ha renunciado al patrimonio de experiencia acumulado por la tradición, a una sabiduría que pacientemente conecta lo viejo a lo nuevo, o, mejor, que no olvida los requisitos y las estructuras constantes de toda forma de comunidad. Precisamente porque sigue los preceptos y los ritmos de la naturaleza, el ordenamiento político inglés es el reflejo del admirable orden cósmico, en cuyos ciclos está perfectamente engastado:

Nuestro sistema político está puesto en justa correspondencia y simetría con el orden del mundo y con el modo de existencia decretado por un cuerpo permanente compuesto de partes transitorias; porque, según el decreto de una maravillosa sabiduría, que ha plasmado la grande y misteriosa organización de la raza humana, el conjunto, en un momento dado, no es más viejo, o maduro, o joven, sino en condiciones de inmutable constancia se mueve a través de fases diversas de perpetua declinación, renovación, caída y progreso [*ibid.*, 193].

En la sucesión de las generaciones, la tradición representa para Burke una especie de coordinación 'giroscópica' y autorrectificante del pensar y del actuar, que no puede ser subrogada por una proyectualidad plenamente consciente: "Aquella de las antiguas opiniones y de las antiguas normas de vida es una pérdida inestimable. Porque desde aquel preciso momento no existe más una brújula para dirigirnos y es imposible discernir hacia qué puerto nos estamos dirigiendo" (*ibid.*, 247).

La Ilustración y la Revolución francesa se basan en la *hybris*, en la presunción de un "saber" que ha querido hacerse "dueño" de la sociedad, debilitando a los legítimos representantes de la tradición, de la nobleza y del clero, que incluso lo habían generosamente promovido y protegido en su éxito (*cfr. ibid.*, 247). Pero la razón se echa a cuestas de tal modo un peso que claramente es incapaz de llevar y que descarga sobre los individuos en la forma de una moral rigorista y fanática y de la observancia de principios universales vacíos y retóricos, pero no por

esto menos peligrosos a causa del arbitrio introducido por su indeterminación. Ella destruye así toda huella de espontaneidad en favor de normas rígidas, punitivas y autopunitivas, que buscan en vano sustituir los sistemas de autorregulación de las costumbres ofrecidos por las tradiciones. Pensando en el lema *sapere aude!* —que Kant pone, casi como un cartel 'heráldico', bajo la insignia de la Ilustración— es evidente que Burke tiende a su exacto contrario, esto es, a mantener el conocimiento en estado de minoridad.

A diferencia de los ingleses, los franceses actúan como si no tuviesen una historia a las espaldas, como si no fuesen los herederos de las generaciones y de los acontecimiento que los han plasmado. Ignorando el condicionamiento de los hechos y los saludables prejuicios acumulados por la experiencia de los siglos, quieren renovar todo *ab imis fundamentis*. Pretenden renacer de las cenizas como el mítico Fénix. Al quitar las ilusiones y al despojar a los hombres de su memoria, terminan sin embargo por cortar las raíces que los ligaban al *humus* de su pasado, transformándose en apátridas del tiempo: monstruos contra la naturaleza, que se limitan a trastornar mecánicamente aquello que encuentran (el fruto de la fatiga y del ingenio de centenares de generaciones) sin ser capaces de sugerir, de manera positiva, soluciones eficaces para los problemas que ellos mismos incautamente han suscitado. Tal falta de propuestas concretas y verificables, cubierta por la charanga de las declamaciones sobre principios y sobre la moral, resquebraja el espíritu crítico.

Intencionadamente sordos a la enseñanza del pasado, no preocupados seriamente de los efectos futuros de los cambios introducidos de manera precipitada, ellos proceden a lo largo de un camino que quieren sea directo, pero que no saben a dónde lleva. Precisamente porque se mueven por la casualidad —pero en una dirección de cualquier modo contraria a la historia y a la experiencia, creadoras de tradiciones y de ilusiones—, los revolucionarios en general promueven una regresión organizada de la humanidad no sólo al estado de naturaleza, sino a aquel demoniaco o animal de la *swinish multitude*, de la legión de espíritus inmundos que en el Evangelio salen, en forma de marranos, del cuerpo de los endemoniados.[19]

De la falta de leyes y de tradiciones se desarrolla un nuevo despotismo: el democrático, que opera en el vacío dejado por la sociedad jerárquica, y que está destinado —a pesar de su insistencia sobre la voluntad general y sobre la virtud— a promover el individualismo: un concepto que Burke ha introducido en la cultura europea por señales esparcidas

[19] *Cfr.*, por ejemplo, *Mt* 8,30-32 y, sobre esta imagen burkeana, D. Bindmann, "*Sans-Culottes* and Swinish-Multitude. The British Image of Revolutionary Crowd", en varios autores, *Kunst und 1800 und die Folgen. Werner Hofman zu Ehren*, Munich, 1988, pp. 87-94.

y que será luego ampliamente difundido, también como término, en los años veinte decimonónicos (a partir de pensadores diversos, como Maistre, los sansimonianos y Tocqueville) para indicar cuánto se opone a los ideales de comunidad compacta o al socialismo y cuánto caracteriza la democracia igualitaria a los Estados Unidos, que de América está destinada a difundirse en todos los continentes.[20]

Aunque se afirmen definitivamente, los principios de la revolución causarán, para Burke, "la ruina del Estado mismo, condenado a hacerse añicos en el polvo y en el peñasco del individualismo, fácil presa de todos los vientos" (*ibid.*, p. 268). La santificación del Estado mediante la fantasía creadora de las ilusiones es el instrumento indispensable para evitar el resquebrajamiento y para combatir la inconstancia de los hombres, puesto que *individuals pass like shadows; but the commonwealth is fixed and stable.*

Ilusiones y prejuicios recortan una zona de respeto, un área tabú, en torno de la autoridad, sublimando a aquel que tiene valor y merece ser defendido. De este modo lo sustraen a la profanación de la crítica y, al mismo tiempo, ponen un dique a la destructividad de estos seres sustancialmente "desnudos y temblorosos", pero no por esto menos nocivos:

> Es por tanto para evitar los males de la inconstancia y de la volubilidad, diez mil veces peores que los de la obstinación y del prejuicio más ciego, por lo que hemos santificado el Estado. Nosotros lo hemos santificado para que nadie tenga la temeridad de revelar los defectos o la corrupción a no ser con la máxima cautela, o espere reformarlo a través de la subversión, sino más bien en lo que respecta a las faltas con el mismo piadoso respeto y trémula solicitud con que nos acercamos a las heridas de un padre. Este sabio prejuicio nos enseña a mirar con horror a aquellos ciudadanos demasiado solícitos en despedazar el cuerpo de su viejo progenitor para ponerlo en la olla del mago con la esperanza de que hierbas venenosas y extraños encantamientos puedan devolverle salud y vigor.[21]

[20] *Cfr.* S. Lukes, *Individualism*, Oxford, 1974.

[21] E. Burke, *RRF*, 268. La *pietas* de Burke en lo referente al Estado como padre es, por lo demás, del todo interna a la tradición del pensamiento político. Se la encuentra, con otros intentos, hasta en Maquiavelo, que llama parricida al enemigo de la patria:

> Es verdaderamente quien se hace enemigo de su patria el que merecidamente se puede llamar parricida, aun cuando por ella hubiese sido ofendido. Porque, pelearse el padre y la madre, por cualquier razón, es cosa nefanda, de necesidad se sigue, que lacerar la patria es cosa nefandísima, porque de ella jamás se padece alguna persecución por la que pueda merecer ser injuriada, teniendo que reconocer de ella todo bien.

André Chénier —que había vivido algunos años en Inglaterra— ataca a Burke porque defiende la monarquía en Francia y luego sin alguna consideración y piedad humana se ensaña con expresiones ultrajantes contra su rey, Jorge III, enloquecido en 1788, cuando propone en el Parlamento que el príncipe de Gales se vuelva regente (*cfr.* A. Chénier, *Réflexions sur l'esprit de parti*, trad. it. cit., p. 36).

La constancia del sabio, que en los estoicos era legitimada por la coherencia de la razón, es ahora apoyada, positivamente, por prejuicios e ilusiones y, en forma negativa, por el miedo de trastornos sociales. En la idea de *régénération* Burke ve en acción una especie de turbia y supersticiosa atracción por la 'magia negra' política por parte de quien de otra manera defiende la pura racionalidad. Como las hijas del rey de Tesalia que, bajo el consejo de Medea, hicieron delictiva e inútilmente pedazos al padre arrojándolo en una olla para hacerlo renacer rejuvenecido, del mismo modo los revolucionarios se engañan pensando que de la destrucción salvaje de cuanto existe de más sagrado surgirá por milagro un nuevo orden.

Cuando Robespierre escribe que *cette glorieuse révolution [...] doit ébranler le monde pour le régénérer,*[22] todavía no piensa que la regeneración del mundo deba pasar a través de "despedazar", decapitar, también el cuerpo del Estado en la efigie del soberano.[23] Pero Burke ya ha llegado intuitivamente a esta conclusión.

La falta de respeto por el Estado como organismo viviente, a pesar de todos sus defectos, se debe también a la formación teórica de los revolucionarios franceses, embebidos de doctrinas iusnaturalistas, en particular rusonianas. Al interpretar el Estado como fruto de un "contrato social", piensan que es lícito anularlo —despedazando el entero— cuando los contrayentes no están ya satisfechos de sus términos. De este modo confunden los contratos de naturaleza privada, que vinculan solamente a quien los estipula, con aquellos de naturaleza pública:

> Es verdad que la sociedad es un contrato, pero un contrato de orden superior. Se pueden anular a placer aquellos contratos menores para mercancías de interés ocasional. Pero cuando se trata al Estado con la misma actitud caprichosa que distingue los pequeños intereses pasajeros, cuando se lo anula por acuerdo de las partes, entonces se le considera de verdad del mismo modo que cualquier contrato concerniente a intercambio de pimienta, café, muselina o tabaco [*ibid.*, 268].

22 M. Robespierre, *Sur une lettre de l'abbé Raynal*, 31 de mayo de 1791, en *OC*, VII, 449.

23 En el curso de *cette glorieuse révolution*, sin embargo, algunos episodios parecerían confirmar a la letra la tendencia señalada por Burke de desmembrar materialmente el cuerpo de quien encarna la autoridad. Véase aquello que es el único caso verosímil de canibalismo 'ritual' señalado por Poleymieux, donde el señor local, que había cometido una serie de injusticias, en 1791 fue preso y despedazado por un carnicero de los alrededores. Su cabeza fue después izada sobre la punta de una bayoneta y una pierna llevada a espaldas. Se quema el resto del cuerpo sobre una pila de madera, pero no antes que el sastre Berthier y el tejedor Dru ensamblen algunos restos del cadáver. Sobre estos datos, *cfr.* P. Viola, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella Rivoluzione francese*, *op. cit.*, pp. 129-148, que imputa el hecho al "'gran espanto' que se apoderó del pueblo en Francia cada vez que la soberanía, viniendo a menos, lo dejaba siempre más solo frente a lo desconocido" (*ibid.*, p. 145).

La diversidad del contrato instituido para el mantenimiento de la vida asociada consiste en el hecho de que "no vincula sólo a los vivos, sino a los vivos y a los muertos y a aquellos aún no nacidos" *(ibid.)*, esto es, a cuantos son mancomunados por la cadena temporal de las generaciones.

Ilusiones necesarias

Los revolucionarios franceses, y los jacobinos en particular, no son sin embargo aquellos racionalistas puros, contrarios al ejercicio del poder de la imaginación, como se los representa Burke. También Robespierre —aunque sea dentro de un razonamiento hipotético— ha recurrido a las "fantasías creadoras" de Dios y de la inmortalidad del alma como garantes de la virtud, de la estabilidad del ordenamiento social y del sentido de la existencia. Su tarea consiste en volver coherente la vida privada y la vida pública, ambas puestas bajo el control del *oeil vivant* de Dios y de la conciencia individual.[24]

Cada uno cultiva por tanto sus mitos, refuerza su voluntad de hacer creer: Robespierre pretende consolidar la igualdad, la libertad y la justicia a través de la doble fe en Dios y en la inmortalidad del alma (válida incluso si ambas creencias fueran producidas por una "fantasía creadora" que nos pone de acuerdo con la razón gracias a una especie de armonía preestablecida). Burke pretende en cambio legitimar la desigualdad pintando con tintes sombríos la desastrosa regresión a que conduciría el retorno a la igualdad.

Toda la época posrevolucionaria se encuentra para ajustar cuentas con la conciencia simultánea de la pérdida de las ilusiones (desde el punto de vista racional) y de su insustituible función (desde el punto de vista de las necesidades de sentido individuales y sociales). A otro nivel significativo de elaboración teórica y poética, este conflicto se presenta también en el ámbito de la literatura italiana de las primeras décadas del siglo XIX. Piénsese en el Foscolo de los *Sepulcros*, en el cual tumbas, "nupcias, tribunales y altares" son también ellos presentados como ilu-

[24] Con base en estas premisas se pueden explicar mejor ya sea algunas actitudes cotidianas como algunos ideales de Maximiliano Robespierre recordados y subrayados por su hermana:

> Su vida privada es un simple reflejo de la pública. Ninguna intriga, ninguna complicación en los detalles. En la intimidad no es diverso de como aparece sobre los asientos de la Constituyente y de la convención; es una escena que no tiene ni telón ni bastidores, donde los actores se desvisten y se vuelven a vestir en presencia de los espectadores.

(Ch. Robespierre, *Mémoires de Charlotte Robespierre sur ses deux frères*, al cuidado de A. Laponneraye, París, 1834, trad. it.: *Memorie sui miei due fratelli*, Palermo, 1989, p. 36.)

siones necesarias al vivir asociado o al manto de *Las Gracias*, símbolo de belleza y de civilización que ennoblece, sublima y sustrae a la barbarie la 'desnuda y trémula naturaleza humana'.

Es en Leopardi, sin embargo, donde este problema asume un rol estratégico (no sin ecos burkeanos, aunque con opuestas intenciones). Para él, las ilusiones son necesarias a la especie humana y son un producto de la naturaleza:

> Yo considero las ilusiones como algo en cierto modo real pues ellas son ingredientes esenciales del sistema de la naturaleza humana, y dadas por la naturaleza a todos los hombres, de manera que no es lícito despreciarlas como sueños de uno solo, sino propios verdaderamente del hombre y queridos por la naturaleza, y sin los cuales nuestra vida sería la cosa más miserable y bárbara...[25]

La naturaleza, que se manifiesta directamente a través de las ilusiones y las pasiones, es superior a la razón, que se limita a combatirlas con ciega obstinación sin comprender la esencia del deseo de felicidad, de aquella *cupiditas* que casi espinosianamente constituye la raíz del hombre como ser natural. Precisamente porque ignora el más profundo significado en el momento mismo en que cree conocerlas y proclama la propia victoria, ni siquiera la razón que se considera triunfante puede extirpar las ilusiones y las pasiones:

> Las ilusiones, aun cuando sean debilitadas y desenmascaradas por la razón, sin embargo permanecen todavía en el mundo y componen la mayor parte de nuestra vida. Y no basta conocer todo para perderlas, aun cuando se sabe que son vanas. Y una vez perdidas, no se pierden de manera que no quede una raíz muy vigorosa, y manteniéndose vivas vuelven a florecer a despecho de toda la experiencia y certeza adquiridas.[26]

De nuevo en términos espinosianos, la razón humana no puede pretender elevarse orgullosamente por encima de la naturaleza y dominarla, aun cuando esta última haya sido en parte dominada por la civilización, sobre todo en los últimos siglos:

> La naturaleza es tan desmesuradamente más fuerte que la razón, que aun cuando esté deprimida y debilitada más allá de toda creencia, todavía le queda bastante para vencer a aquella enemiga suya, y esto en los mismos partidarios suyos, y en aquel mismo momento en que la predican y la divulgan, más bien con este mismo predicar y divulgar la razón contra la naturaleza, terminan por reconocer a la naturaleza sobre la razón.[27]

[25] G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, al cuidado de A. M. Moroni, Milán, 1988, vol. I, p. 52.
[26] *Ibid.*, vol. I, p. 167.
[27] *Ibid.*, vol. I, p. 168. Si no quiere ser un "filósofo a medias", el pensador debe experimentar pasiones e ilusiones:

Las ilusiones duran a despecho de la razón, y la vehemencia misma con que los partidarios de la razón la atacan revela en ellos un lado pasional de naturalidad. Si la tendencia moderna a la divulgación de la filosofía, encontrándose con la "falta positiva de casi todos los objetos de ilusión", debiese prevalecer y conducir a la destrucción salvaje y radical de las ilusiones, la humanidad se extinguiría como aquellos grandes animales cuyos restos fósiles eran estudiados en el siglo pasado y continuaban activamente siéndolo en los tiempos del poeta, con Lamarck y Cuvier. Si los hombres pudieran, pues, habituarse realmente a

> tener delante de los ojos continuamente y sin intervalo la pura y desnuda verdad, de esta raza humana no quedaría otra cosa que los huesos, como de otros animales de que se habló en el siglo anterior. Tanto es posible que el hombre viva separado completamente de la naturaleza, de la que cada vez más nos vamos alejando, cuanto que un árbol cortado desde la raíz florezca y fructifique.[28]

Los revolucionarios franceses han sido las primeras víctimas de su funesta ilusión. Han querido "extinguir la pasión con la razón", en vez de "convertir la razón en pasión".[29] Han pretendido "geometrizar" la vida, sobreponiéndole la razón:

> La Revolución francesa, aun cuando fuese preparada por la filosofía, no se ejecutó por ella, porque la filosofía, especialmente moderna, no es capaz por sí misma de operar nada. Y aun cuando la filosofía fuese buena para ejecutar ella misma una revolución no podría mantenerla. Es verdaderamente digno de compasión el ver cómo aquellos legisladores franceses republicanos creían conservar y asegurar la duración, y seguir la marcha, la naturaleza y la finalidad de la Revolución, reduciéndolo todo a la pura razón, y pretender por primera vez *ab orbe condito* geometrizar toda la vida.[30]

Estos legisladores —continúa Leopardi con expresiones burkeanas— "no veían que el imperio de la razón es aquel del despotismo por mil cabezas, pero he aquí sumariamente uno. La pura razón disipa las ilusiones y conduce de la mano al egoísmo".[31] Ellos combatían el egoísmo y le contraponían la virtud como antídoto, pero no se daban cuenta de la

no ya porque el corazón y la fantasía digan a menudo más verdad que la fría razón, sino porque la misma frísima razón tiene necesidad de conocer todas estas cosas, si quiere penetrar en el sistema de la naturaleza, y desarrollarlo [...] La razón tiene necesidad de la imaginación y de las ilusiones que ella destruye; lo verdadero de lo falso; lo esencial de lo aparente; la insensibilidad más perfecta de la sensibilidad más viva; el hielo del fuego; la paciencia de la impaciencia; la impotencia de la suma potencia; la geometría y el álgebra de la poesía... [*ibid.*, vol. II, pp. 663 y 665].

[28] *Ibid.*, vol. I, p. 169.
[29] *Ibid.*, vol. I, p. 206.
[30] *Ibid.*, vol. I, p. 130.
[31] *Ibid.*, vol. I, p. 131.

existencia de una íntima complicidad entre la razón reducida a cálculo (una vez privada de las ilusiones) y la 'pasión fría' del egoísmo; no veían que, una vez apagadas las ilusiones, la virtud —como disponibilidad de elevarse a sí mismos al bien común, incluso mediante el sacrificio— se oculta. No se daban cuenta de que libertad e igualdad de este modo desaparecen y queda sólo el instinto de conservación al nivel más ínfimo, que casi se concilia con la servidumbre: Bruto entonces verdaderamente ha muerto.[32]

El error de todos los revolucionarios franceses (no sólo de los "fanáticos", sino también de los sapientes perseguidos como Condorcet) era "hacer un pueblo exactamente filósofo y razonable" a través de los cultos de la Diosa Razón, el nuevo calendario republicano y la fiesta del Ser Supremo de Robespierre. Ellos han de tal manera volcado el orden de las cosas, que la razón humana —como 'pequeña razón'— fundada sobre la vida y sobre la naturaleza, quiere ser considerada en cambio el modelo mudo de la 'gran razón' a que el pensamiento debe dar voz:

> Donde yo no me maravillo y no los compadezco [no es] principalmente por haber creído en la quimera de poderse realizar un sueño y una utopía, sino por no haber visto que la razón y la vida son dos cosas incompatibles, más aún por haber considerado que el uso entero, exacto y universal de la razón y de la filosofía, debería ser el fundamento y la causa y la fuente de la vida y de la fuerza y de la felicidad de un pueblo.[33]

[32] *Cfr. ibid.*, vol. I, p. 206: "Mas cuando la sola pasión del mundo es el egoísmo, entonces se tiene buena razón de guiar contra la pasión. ¿Pero cómo apagar el egoísmo con la razón que lo nutre disipando las ilusiones?"; *ibid.*, vol. I, p. 324: "Quitadas las creencias e ilusiones naturales, no hay razón, no es posible ni humano, que otros sacrifiquen su posible beneficio al bien de otros, cosa esencialmente contraria al amor propio, esencial a todos los animales"; *ibid.*, vol. I, pp. 303-304:

> Quien es dominado por el egoísmo no puede sino servir o reinar. Así nuestros príncipes. Reinan y sabrían servir [...] La libertad requiere *homines non mancipia, andras kai ouk andrapoda*, y quien es esclavo o sirviendo a los amos o a sí mismo, del egoísmo, y de las bajas inclinaciones reinando, no puede comportar el estado libre ni igual. El amor de sí mismo es inseparable del hombre. Esto lo lleva a elevarse. Donde la elevación, etc., en suma la satisfacción del amor propio es imposible, aquí el hombre no puede vivir. Ahora en el estado de perfecta libertad e igualdad, el individuo no hace progresos sin virtud o méritos verdaderos porque su virtud, los honores y las riquezas, los beneficios, etc. dependen de la multitud, la cual no puede juzgar según los afectos e inclinaciones particulares, porque éstas son variadas e infinitas, y no se acomodan juntas, es necesario que juzgue según las reglas y las opiniones universales, esto es, las verdaderas.

Estos pasajes, reportados por extenso, muestran el uso —con intenciones a menudo diametralmente opuestas respecto a las de Burke— que Leopardi concluye de las ilusiones: también en el momento en que se descubre de hecho la vanidad (*cfr.* por ejemplo la poesía *Bruto Menor* sobre la virtud que no es sino una palabra vacía), ellas sirven para mantener viva la tendencia hacia el interés general, la libertad y la igualdad. El pensamiento que ha comprendido la naturaleza de las ilusiones razona, sin embargo, según un esquema *de jure*, sobre cómo las cosas deberían ser y no *de facto*, esto es, sobre cómo actualmente las cosas son, a causa del debilitamiento general de la naturaleza.

[33] *Ibid.*, vol. I, pp. 233-234.

El cuerpo del monarca

También Hegel ha recogido, a su manera, el problema de la crisis de la soberanía y ha intentado encontrar una solución, que, aun en sus rasgos modernos, conserva elementos arcaicos de los que no ha logrado liberarse. En efecto, él ha tratado de atribuir al Estado una naturaleza intrínsecamente racional, depurada de todo arbitrio, y ha transformado la función del rey en aquella de un "puntito sobre la *i*", de simple terminal anónimo de los procesos de decisión. El rey asume una verticalidad que parece no tener ya nada de intrínsecamente sublime, pero que no se reduce a pura funcionalidad formal, en cuanto el monarca personifica y representa visiblemente al Estado y a la unidad del valor colectivo (cosa que, por ejemplo, el Directorio, puro "cuerpo moral" desgarrado por conflictos internos, era incapaz de hacer).

En su esfuerzo por "deducir" racionalmente la soberanía —por fuera del derecho divino y de la legitimidad atribuida por las tradiciones del *altes Recht*, del viejo derecho consuetudinario— Hegel ha tenido que retroceder, más allá de Hobbes, al cuerpo místico del monarca. Es verdad que se trata de un único *King's body*, el mortal, y que su mística de la soberanía aparece ya completamente profana, precisamente porque es el hecho naturalista-biológico de ser hijos o parientes de rey lo que legitima la soberanía (parafraseando a Aristóteles se podría decir que existen ahora reyes "por naturaleza", como una vez se consideraba que existían libres y esclavos por naturaleza), pero también es verdad, sin embargo, que este único cuerpo suma y concilia las dos naturalezas, física y política, de la soberanía.

Hegel ha debido anclar aquello que queda del *homo hierarchicus*, en una sociedad tendencialmente compuesta de *homines aequales*, a una jerarquía establecida en sus vértices por casualidad, a una 'naturaleza desnuda' y no revestida por las ilusiones. Según la famosa dialéctica siervo/señor de la *Fenomenología del espíritu*, los hombres de las sociedades civiles se han emancipado de la servidumbre a través del trabajo y el miedo de la muerte y han entrado en una red de recíproca y simultánea autonomía y dependencia. Ahora, sin embargo, en la cima del Estado, aparece nuevamente el Señor, que la próvida naturaleza ha eximido del duro aprendizaje de la angustia y de la fatiga.

La dialéctica, evocada también por las contradicciones surgidas de la experiencia revolucionaria, se detiene en los umbrales del trono, en un monarca que no infunde intrínsecamente más miedo y respeto y que se limita a ser el primer funcionario del Estado, el depositario de los más importantes procesos decisionales. La razón vinculada políticamente al presupuesto no ulteriormente justificable de la naturalidad, se encuen-

tra en situación embarazosa, tanto más cuanto que es incapaz de garantizar la felicidad ni la "satisfacción" de los hombres dentro de la esfera estatal.[34]

En el concepto de racionalidad se insinúa un residuo anacrónico, que constituye un espía para comprender las dificultades del problema. Hegel pretende salvar el carácter natural y hereditario de la soberanía también por motivos específicos ligados a la historia alemana, puesto que la monarquía electiva, típica del Sacro Imperio Romano —que dura hasta 1806 salpicado de "capitulaciones electorales"— había llevado a la ruina y a la impotencia del poder central. Pero su preocupación de fondo es la de garantizar los derechos del individuo —de la desmesurada *(masslose)* subjetividad moderna, que los jacobinos habían negado— en el marco de un orden no sujeto a la inestabilidad política perpetua, a que la difusión del individualismo y de los grupos económicos y políticos organizados podría conducir.

Por esto él insiste en buscar una conciliación entre libertad y autoridad y en anclar la sociedad civil a un Estado que ya no es ni patriarcal, ni absolutista, sino guiado por una monarquía constitucional hereditaria, en que la opinión pública tiene un peso mínimo y el grupo de los funcionarios representa en cambio la verdadera osamenta de la racionalidad política. Por esto, finalmente, busca hobbesianamente *die letzte entscheidende Subjektivität*, la subjetividad que decide en última instancia, aun cuando se sabe bien que su figura está ligada a *die höchste Zufälligkeit*, a la suprema accidentalidad de la naturaleza.[35] Y por cuanto la soberanía no nace para él a la sombra de las ilusiones, del verdugo o de la fuerza que autorizaría al buitre a devorar al inocente cordero (como sostienen, respectivamente, Burke, Maistre y Von Haller) es sin embargo verdad que el Estado surgido de la Revolución francesa como edificio de la razón, en contraste con el arbitrio del *ancien régime*, no puede en algún modo deducirse de semejantes presupuestos.

Aquello que Foucault ha llamado "obsesión de la soberanía" se manifiesta paradójicamente de manera macroscópica precisamente después de la decapitación y la desaparición del soberano, cuando se pasa de la moral y de la política basadas en las prohibiciones y en los castigos (en el decir no) al predominio de las armas de la seducción y del deseo difundido y entrelazado al poder, de la política que se desarrolla no sólo en el ágora o en el gabinete del príncipe, sino también en la alcoba o en

[34] He tratado este último punto en R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bolonia, 1975, pp. 170ss.

[35] *Cfr.* Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus den Vorlesungen 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, Hamburgo, 1983, párr. 139, p. 204.

las escuelas (al decir sí).[36] Cuando el "quien" manda a la kelseniana "máscara totémica" de la soberanía parecen desaparecer detrás de la imagen de un poder microfísico turbulento (o asumir el aspecto más pulido de la norma, de la contratación para producir leyes dotadas de racionalidad impersonal), y ahora que se hace más aguda la necesidad de corroborar la razón asignándole un suplemento de autoridad. La norma y la razón son así llamadas a forjar nuevas cadenas de mando, y elaborar formas de derecho y de moral más conformes a las situaciones, pero también y sobre todo a legitimar la obediencia a partir de las frágiles bases de la seducción o de la pura universalidad. En este último caso, el acto de sancionar lo universal, de decretar la validez, es de nuevo reconducible a un gesto soberano, esto es, que no se basa, de hecho, sólo en el libre juego de las opiniones.

El problema del resquebrajamiento del poder en una serie de fuerzas centrífugas de tipo individualista se plantea ya, tanto al pensamiento posrevolucionario como al jacobino: el primero está constreñido a recurrir a la ayuda misteriosa de la naturaleza o a la fábrica de las ilusiones para encontrar un sustituto al perdido carisma del soberano; el segundo, a poner también él la voluntad general bajo el patronato del Ser Supremo y a ejercer el terror para restablecer la majestad y la credibilidad del poder, cebando así un proceso circular por el que quien manda —no distinguiéndose más por principio de quien obedece— es impulsado a lacerarse y a dividirse en sí mismo, a ser simultáneamente soberano y súbdito. Desde este punto de vista, la acusación de Benjamin Constant en *De l'esprit de conquête,* para quien con la revolución y con el imperio *l'on immole à l'être abstrait les êtres réels: et l'on offre au peuple en masse l'holocauste du peuple en détail,*[37] contiene una verdad que sobrepasa sus intenciones.

[36] *Cfr.* M. Foucault, *Microfisica del potere,* Turín, 1977, pp. 15*ss.*, y G. Marramao, *L'ossessione della sovranità*, en varios autores, *Effetto Foucault*, Milán, 1986, pp. 171-183.

[37] Esta frase ha sido significativamente escogida como exergo del libro de I. Berlin, *Four Essays on Liberty,* Oxford, 1969, trad. it.: *Quatro saggi sulla libertà,* Milán, 1989, p. 9. Más equilibrado es el comentario de Hegel a la potencia efectiva de las "abstracciones" revolucionarias:

> Por consiguiente, crecidas hasta volverse fuerza, estas abstracciones han ciertamente producido, por un lado, el primero —desde que tenemos noticia del género humano— prodigioso espectáculo de iniciar enteramente y desde el principio y del *pensamiento* la constitución de un grande Estado efectivo con la subversión de todo aquello que existe y que es dado y de *querer* dar como base en él, simplemente, la *pretendida racionalidad;* por lo demás, puesto que son simplemente abstracciones privadas de ideas, ellas han hecho, de este intento, un acontecimiento bastante terrible y crudo.

(*Philosophie des Rechts* [1821], trad. it.: *Lineamenti di filosofia del diritto e dello Stato,* Bari, 1955, párr. 258 A.)

¿LA VICTORIA DE LA OPINIÓN?

No resultan del todo convincentes algunas interpretaciones de los efectos producidos por la caída de la monarquía, que —surgidas a los inicios de este siglo— han sido recientemente propuestas de nuevo en forma todavía más elaborada. En ellas la esfera del poder, "vuelta vacante", sería simplemente invadida por la política entendida como "ideología": esto es, por el poder de la opinión pública, cuyos portavoces ejercen la soberanía en el nombre del pueblo.

Un "historiador reaccionario" de gran agudeza como Cochin consideraba para sus tiempos a la Ilustración responsable de haber preparado la Revolución a través de la divulgación de charlas nihilistas y la difamación sistemática de los adversarios:

> Puesto que otra característica práctica de las sectas es aquella de perseguir. Antes del Terror sangriento de 1793 existió, desde 1765 a 1780, en la república de las cartas, un Terror incruento, del que la *Encyclopédie* fue el Comité de salvación pública y D'Alembert el Robespierre. La primera siega las reputaciones como el segundo las cabezas: su guillotina es la difamación, la infamia, como se decía entonces.[38]

Para Furet, que se refiere de manera innovadora a algunas de sus tesis (entrelazándolas con aquellas del Tocqueville de *El antiguo régimen y la revolución),* la opinión pública ha debido rápidamente llenar un vacío de poder, subrogando, en el curso de las últimas décadas del siglo XVIII, las prerrogativas del trono, ya puestas en discusión por la revolución aristocrática:

> La sociedad real se ha construido otro mundo de la sociedad política, extraño y lejano de la monarquía: un modo nuevo estructurado sobre el individuo y no ya sobre sus grupos institucionales, un mundo fundado sobre aquella cosa vaga llamada *opinión* y que se crea en los cafés, en los salones, en las galerías y en la "sociedad".[39]

La "palabra" parece así volverse soberana en un espacio político que se presenta —a quien siempre ha estado excluido del poder— como libre, no más obstruido por los edificios ruinosos de las instituciones monárquicas, nivelado y pronto para recibir construcciones nuevas, proyectadas según la más audaces experimentaciones arquitectónicas. Destruida

[38] A. Cochin, *L'esprit du jacobinisme*, trad. it. cit., p. 43.

[39] F. Furet, *Penser la Révolution française*, París, 1978, trad. it.: *Critica della Rivoluzione francese*, Bari, 1987, p. 45.

la monarquía, se abriría —siempre según Furet— el camino a nuevos absolutismos que amenacen los derechos individuales apenas proclamados.

Ahora, aunque la caída de la monarquía haya ciertamente constituido un acontecimiento traumático para una sociedad con predominante mayoría campesina (habituada a considerar al soberano como protector contra la prepotencia de los nobles, un ser tan lejano que resulta cercano a Dios), sin embargo no es necesario sobreestimar el impacto simbólico.[40] La idea de que la opinión pública y la ideología democrática monopolicen esta esfera de poder, anteriormente desvirtuada, parece también ella una afirmación ideológica, que recuerda la teoría freudiana del niño que habla a la oscuridad pues así "se hace claro" y porque así logra ahuyentar un vacío angustioso.

La tendencia —ya observada por Tocqueville y subrayada por Furet— según la cual la Revolución cumple un proceso de centralización estatal y administrativa iniciado con el absolutismo de Luis XIII y de Luis XIV contiene muchos aspectos de verdad. Sin embargo, sería impropio nivelar todos los fenómenos sobre este *trend*, enfatizando excesivamente el elemento de continuidad histórica y considerando como mero epifenómeno la conciencia de los protagonistas. Existe en verdad una divergencia entre "las intenciones de los actores y el rol histórico que desarrollan".[41] Para "pensar la Revolución francesa" no se puede, sin embargo, reducir a mera ideología o a puro 'vivido' aquello que los protagonistas y los contemporáneos de la Revolución han dicho y experimentado. De esta manera se descuida el elemento (también él objetivo, porque produce efectos) de la conciencia de inaugurar una nueva época y desencadenar una serie de nuevos procesos dentro de la historia. Por lo demás,

[40] El episodio de confianza de los campesinos en el rey, recordado por Michelet, es sintomático: "Un campesino, hablando a un señor, no se quitó el sombrero; entonces el noble se lo arroja a tierra. 'Si no lo recoges' —dice el campesino— 'vendrán los *Grands Jours*, y el Rey os hará cortar la cabeza'. El noble tuvo miedo y recogió el sombrero" (J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, *op. cit.*, vol. I, p. 43). Es también verdad, sin embargo, que muy pronto, con la adquisición de los bienes nacionales, de las tierras expropiadas a la Iglesia y a los *emigrés*, a cambio de rentas, de papel que valía cada vez menos, su orientación, al menos provisionalmente, cambió: "Jamás ejército en batalla, jamás soldado al fuego marchó con corazón más ávido. Era para ellos la conquista, la revancha sobre el antiguo régimen: dos veces felices, felices de ganar y de ganar a expensas de sus enemigos" (Michelet, cit. por F. Piro, *La festa della sfortuna, op. cit.*, p. 49).

[41] *Cfr.* F. Furet, *Penser la Révolution française*, trad. it. cit., p. 21. Apreciable, en esta perspectiva, es el intento de Furet por repensar los acontecimientos contemporáneos a distancia, según el modelo de la "historia fría" de Lévi-Strauss:

> Vendrá el día, por lo demás, en que las convicciones políticas que desde hace casi dos siglos alimentan los debates de nuestra sociedad parecerán a la humanidad igualmente sorprendentes de cuanto lo es para nosotros la inagotable variedad y ferocidad de las guerras de religión combatidas en Europa entre los siglos XV y XVII [*ibid.*, p. 15].

¿se puede reducir la revolución y el miedo del complot a un "delirio sobre el poder", que —junto a la "voluntad del pueblo"— constituiría "el imaginario democrático del poder" mismo?[42] La objeción de que los jacobinos creían no en el valor de las opiniones, sino en una única verdad —lógica y moralmente clara para quien se liberase de los egoísmos y de los privilegios que entorpecen el juicio—, no constituye evidentemente un argumento irresistible. Serviría si acaso para indicar, si es que todavía fuese necesario, la presencia de un 'delirio de verdad', que se manifiesta por medio de la pretensión de tener siempre razón y el deseo de anular el pasado y la pluralidad de las voces del presente. La respuesta se busca en otra parte.

Hibridaciones

Se la puede encontrar en el surgimiento de una nueva 'especie' que toma vigor en estos años: la del *homo ideologicus*, que comienza ahora a difundirse, revelándose a distancia como el resultado de un cruce entre el sabio 'espinosiano' y el cabecilla de motín tradicional. Al unir filosofía y política, pensamiento y práctica transformadora, la Revolución francesa genera aquella figura híbrida de "intelectual", de agitador, de periodista (como Marat) que busca una legitimación mediante el enganche a la actualidad. Él interpreta acontecimientos que se transforman rápidamente insertándolos en el álveo de escurrimiento hacia una meta final a que la historia tendería y a cuya efectiva realización todos los buenos ciudadanos deberían concurrir.

Según un esquema que se volverá típico en todos los grandes proyectos de transformación revolucionaria de los últimos dos siglos (y que de Francia se extenderá a varios continentes, pasando de manera diversa de Robespierre, Marat o Saint-Just hasta Blanqui, a Marx, a Lenin o a Mao), esta nueva especie moderna de políticos-intelectuales busca un consenso fundado sobre principios "científicos" o universales de la razón. En lugar de la *transitio* ascendente que Espinosa ofrecía individualmente al sabio, la revolución misma se presenta como una *transitio* colectiva hacia otra realidad terrena por construir en común.

No se trata ya de poner a los filósofos en la guía de la *polis* o del imperio —según las propuestas de Platón o la experiencia de Marco Aurelio—, sino más bien de inventar una nueva figura que, a través del conocimiento y la toma sobre los procesos en acto, sea capaz de interpretar el mundo mientras lo cambia, de conjugar el hiperrealismo del político

[42] *Ibid.*, p. 63.

astuto con la ingenuidad del utopista. Ella debería estar dotada de la tenaz determinación de modificar el curso de los acontecimientos permaneciendo en su interior, aceptando provisionalmente las duras reglas para después cambiarlas. Debería ser capaz de trascender lo existente sin considerar el futuro como una línea de fuga, de atravesar el desorden y el arbitrio para crear un "orden nuevo".

El *homo ideologicus* revolucionario se afirma en el momento en que pretende aplicar a la política no la sabiduría, sino la razón filosófica rigurosa o bien la científica. En cuanto apela a la razón (y no sólo a las pasiones y a los mitos) se distingue de los demagogos precedentes y sucesivos; en cambio, en cuanto se llama a un programa de racionalización progresiva de las pasiones socialmente nocivas (una vez que, sin embargo, hayan sido eliminadas, espinosianamente, las causas) se muestra en cambio diverso de los sabios tradicionales.

Él representa así el eslabón de unión entre el *homo hierarchicus* de las sociedades aristocráticas del *ancien régime* —de cuyos privilegios habían gozado también el sabio o el estudioso— y el *homo aequalis* de las sociedades del futuro, cuyo advenimiento ha sido sólo proclamado pero no realizado, porque los obstáculos que están en el origen de la desigualdad entre los hombres todavía en gran parte se deben remover. La vieja idea cristiana de la igualdad de los hombres delante de Dios[43] espera su cumplimiento también en la tierra. Este género de hombres lo constituyen los promotores, los sacerdotes que indican el infierno de este mundo en el presente, el paraíso en el futuro y el purgatorio en la fase de transición.

Respecto al sabio epicúreo, que se retiraba a los *templa serena* de la sabiduría o al estoico que buscaba conformarse él mismo (y, en la medida de lo posible, el Estado) al orden eterno del cosmos, el hombre ideológico, el intelectual-cabecilla político-revolucionario no se sustrae al mundo, no busca refugio en la interioridad. Sabe que debe realizar sacrificios inevitables sobre los altares de una razón que se despliega en la realidad según leyes propias, pero también sobre los del miedo. La revolución es una divinidad exigente que distribuye el bien colectivo sólo pasando a menudo a través del sufrimiento de los individuos. Es éste el precio del derribamiento de las barreras que separaban la filosofía de los "movimientos populares", la razón del corazón, la sabiduría como posesión de pocos de la virtud como potencial bien común.

Marat, Robespierre y Saint-Just (aun habiendo tenido ambiciones intelectuales e ideas que han cambiado el mundo) no corresponden cier-

[43] Sobre la historia de este ideal, *cfr.* G. Kerr, *"Vor Gott sind wir alle gleiche". Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und Religion*, Düsseldorf, 1983.

tamente al modelo del sabio que aislaba la razón de las pasiones. La ideología nace, precisamente, de tal cruce, del uso instrumental que hace la razón —aunque para fines de emancipación— de las pasiones 'calientes' del miedo y de la esperanza.

Los representantes del jacobinismo no son filósofos. Se inspiran sin embargo en la filosofía, quieren realizarla en el mundo, hacerla descender no sólo, socráticamente, "en las casas de los hombres", sino también en la vida pública, en las Constituciones y en los ideales de conducta de los individuos. Al mismo tiempo, sin embargo, no son simple pueblo, destinado a servir y a reprimir la propia potencia de existir, plegándose a la suerte de los propios iguales. Sin embargo, no se asemejan más ni siquiera a los viejos demagogos, puesto que no apelan ya explícitamente sólo a las pasiones elementales o a los mitos, considerando la razón y la razón de Estado sólo un instrumento. Ciertamente usan los mitos, pero los colocan bajo la égida de la razón. Son 'periodistas' como Marat, abogados o agitadores como Robespierre y Saint-Just: utilizan la persuasión, pero están convencidos de usarla en beneficio del pueblo. Creen escapar a toda manipulación precisamente porque recurren simultáneamente a la dimensión pública de las verdades sufragadas por la razón y a la privada de la voz de un corazón no completamente corrompido por el egoísmo y por los sofismas. Han hecho del universal una palanca para elevar a verdades los dictámenes del "corazón", un medio para realizar el "sueño de una cosa", para cumplir con las esperanzas de los oprimidos. Mas, en todos sus proyectos, queda una cuestión más general, aquella planteada por Georg Büchner en el drama *La muerte de Danton:* ¿son los hombres los que hacen las revoluciones o son, más bien, la revoluciones las que hacen a los hombres?[44]

[44] *Cfr.* G. Büchner, *Dantons Tod,* en *Sämtliche Werke*, al cuidado de W. R. Lehmann, vol. I, Hamburgo, 1967, p. 32, trad. it.: *La morte di Danton*, en *Opere*, al cuidado de G. Dolfini, Milán, 1963, p. 18: "Nosotros no hemos hecho la revolución, sino la revolución nos ha hecho a nosotros".

Tercera Sección: El cielo en la tierra

XXVI. LA RAZÓN EN EL MITO

El tirano celeste

En *Los dioses tienen sed*, de 1912, Anatole France presenta con eficacia el choque de dos mentalidades y de dos mundos. Durante el Terror, el joven jacobino Evariste Gamelin discute animadamente con el ex noble empobrecido Brotteaux des Islettes. Ambos hacen fila para adquirir el pan:

—La virtud —dice él [Gamelin]— es natural en el hombre. Dios ha colocado el germen en el corazón de los mortales.

El viejo Brotteaux era ateo, y de su ateísmo sacaba abundante fuente de delicias.

—Veo, ciudadano Gamelin, que, revolucionario para las cosas terrenas, sois, para cuanto se refiere al cielo, conservador y hasta reaccionario. Robespierre y Marat lo son cuanto vos, y encuentro singular que los franceses, que no toleran más un rey mortal, se obstinen en conservar uno inmortal, bastante más tirano y feroz. Porque, ¿qué cosa es pues la Bastilla y hasta la cámara ardiente en comparación con el infierno? La humanidad se fabrica sus dioses copiando a los tiranos y vosotros, que repudiáis el original, ¡conserváis la copia!

—¡Oh! ¡ciudadano! —exclamó Gamelin.— ¿No os avergonzáis de tener semejantes discursos? Y ¿podéis vosotros confundir las siniestras divinidades creadas por la ignorancia y por el miedo con el Autor de la naturaleza? La fe en un Dios bueno es necesaria a la moral. El Ser supremo es la fuente de toda virtud y no se es republicano si no se cree en Dios. Bien lo sabía Robespierre, que hizo quitar de la sala de los Jacobinos aquel busto del filósofo Helvétius culpable de haber inducido a los franceses a la servidumbre enseñándoles el ateísmo... Espero por lo menos, ciudadano Brotteaux, que, cuando la República haya instituido el culto de la Razón, no negaréis vuestra adhesión a una religión tan sabia.

—Yo tengo amor por la razón, pero no lo tengo por el fanatismo —respondió Brotteaux.— La razón nos guía y nos ilumina, pero cuando habéis hecho una divinidad, ella os enceguecerá y os inducirá al delito.

Y Brotteaux continuó razonando, con los pies en la inmundicia, como había hecho en otros tiempos, sentado en una de aquellas poltronas doradas del Barón D'Holbach que, según su expresión, servían de base a la filosofía natural.

—Jean Jacques Rousseau —decía—, que mostró algún ingenio, especialmente en la música, era un bribón que pretendía sacar su moral de la naturaleza, mientras, en realidad, la obtenía de los principios de Calvino. La na-

turaleza nos enseña a devorarnos entre nosotros, nos da el ejemplo de todo delito y de todo vicio, que la sociedad trata de corregir y de disimular. Es necesario amar la virtud, pero está bien saber que ella es un simple expediente inventado por los hombres para poder vivir cómodamente juntos. Aquello que nosotros llamamos moral no es sino una empresa desesperada de nuestros semejantes contra el orden universal, que es lucha, matanza y oscuro juego de fuerzas contrarias.[1]

Esta página de Anatole France es interesante no sólo porque expone, de forma artísticamente estilizada, reales tendencias históricas (France, amigo de Jean Jaurès, tenía conocimiento de primer orden de los acontecimientos y de los protagonistas de la Revolución francesa), sino también porque recoge con exactitud un elemento de diferencia del pensamiento jacobino respecto a las ideas revolucionarias más recientes o a las del pasado.

Nosotros estamos ya habituados a asociar materialismo y revolución, mientras Brotteaux, que gira con una copia del *De rerum natura* de Lucrecio en la "bolsa de la casaca color marrón gris", aun siendo políticamente conservador, un representante del *ancien régime*, es materialista y ateo. El ateísmo es en efecto, para Robespierre y la mayoría de los jacobinos, como ya para Rousseau, "aristocrático", mientras la creencia en Dios es *toute populaire* (*cfr.* Rousseau, *NH*, V, carta IV, y Robespierre, *OC*, X, 197): él, en efecto suprime en los tiranos, en los egoístas y en los viciosos el miedo de un ultraterreno *rex tremendae maiestatis*, sustrae al pueblo la fe en el castigo divino de los malvados y la esperanza en la recompensa de la virtud.

La virtud tiene necesidad de Dios; en caso contrario no sería posible fundar una política justa, ni una moral tolerable. La visión sombría de la naturaleza expuesta por Brotteaux (cuyo materialismo del siglo XVIII, no olvidando a Sade, se refuerza en France, con tintes de positivismo tardío) podría favorecer sólo el egoísmo y la tiranía. La posición jacobi-

[1] A. France, *Les dieux ont soif*, París, 1912, trad. it.: *Gli dèi hanno sete*, Turín, 1975, pp. 56-57. Para una valoración de este texto en el marco de las interpretaciones literarias de la Revolución francesa, *cfr.*, por último, L. Bozan, *L'alchimia del Terrore*, Nápoles, 1989. France parafrasea aquí tanto las afirmaciones de D'Holbach (*cfr.*, por ejemplo, *Politique naturelle*, Discours III, párrafos 12*ss.*, y *Système de la nature*, I, XIX, según el cual la religión, habituando a los hombres a temer un soberano invisible y a adorar *des dieux bizarres, injustes, sanguinaires, implacables*, los vuelve viles también frente a los visibles), como los textos de los jacobinos. Para la aversión en lo que respecta a Helvétius por parte de Robespierre, que lo considera "uno de los más crueles perseguidores de Rousseau" (*cfr. OC*, vol. IX, 144) y sobre la no coincidencia entre radicalismo filosófico y radicalismo político, véase D. Roche, "Salons, lumières, engagement politique: la côterie D'Holbach dévoilée", en su *Les Républicains des lettres, Gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle*, París, 1988, pp. 242-253. Sobre D'Holbach, *cfr.* A. Minerbi Belgrado, *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in D'Holbach, op. cit.*, en particular, pp. 103*ss.*

na es, sin embargo, diversa aun respecto a las otras ideologías revolucionarias de base religiosa, en las cuales la Biblia o el Corán, las herejías y los mitologemas orientan la realidad. El *Être infini, que l'homme adore*,[2] el tirano celeste, es una entidad concebible por el corazón y por la razón, autora de la naturaleza, garantía de la virtud. No esconde misterios impenetrables y no posee una caracterización positiva, histórica, según las enseñanzas de las religiones tradicionales.

Pero la virtud requiere también ser realizada a través de un empeño personal y directo, que implica el riesgo de destrucción y de autodestrucción. El sabio lucreciano, en este caso el materialista Brotteaux, puede ciertamente compadecer a los hombres estando ya sea "con los pies en la inmundicia", ya sea sentado cómodamente sobre las "poltronas doradas" del barón D'Holbach. Él puede mirar el 'naufragio' de la sociedad desde la firme 'ribera' de su ciencia —carente de miedos, pero también de esperanzas— y contemplar espectáculos de muerte sin hacerse involucrar por las vicisitudes y por los peligros corridos por los otros hombres *(tui sine parte pericli)*, sin hacerse contagiar de las pasiones de las masas, que, semejantes a hormigas enloquecidas, no parecen saber aquello que hacen:

> Dulce es mirar desde la ribera, cuando los vientos trastornan
> la amplia extensión del mar, los trabajos gravosos de otros:
> no porque rinda placer que uno tenga que sufrir,
> sino porque percibir los males de que estamos libres es dulce:
> y dulce es asistir, sin que se participe en el riesgo,
> a los ásperos combates de guerra a campo abierto: pero nada
> es más dulce que permanecer en los bien abastecidos castillos
> que edificó la serena especulación de los sapientes,
> donde se permite mirar a los demás desde lo alto, y verlos
> acá y allá vagar, y buscar extraviados el camino de la vida...[3]

El revolucionario francés (el jacobino en particular) ha en cambio inaugurado una nueva sabiduría: aquella de quien se arroja en los "oleajes", de quien enfrenta la "tempestad" de la revolución, decidido a permanecer solidario con el desarrollo de los acontecimientos y a compartir un destino colectivo. Él acepta serenamente estar sujeto al temor, sin

[2] Con estas palabras, cantadas a coro, se abrió la fiesta del Ser supremo, el 20 pradial del año II (8 de junio de 1794). *Cfr.*, para un testimonio interesante, A. G. F. Rebmann, *Ludwig Wagehals*, Leipzig, 1975, pp. 174*ss.*, ahora también en varios autores, *Von Deutschen Republik, 1775-1795. Texte radikaler Demokraten*, al cuidado de V. Hermand, Francfort, 1975, pp. 155*ss.*

[3] *Cfr.* Lucr., II, 1-10, trad. it.: Milán, 1980, p. 113. Sobre el tema y su encuadramiento, *cfr.* H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Francfort, 1979, trad. it.: *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bolonia, 1985 (con *Introduzione* de R. Bodei, "Distanza di sicurezza", pp. 7-23).

sucumbir, y a la esperanza, sin perder de vista la dureza de los tiempos, esforzándose, junto con los demás, para que en el futuro se forme un mundo sin más temor y sin más desesperada necesidad de esperanza. Es esto el nuevo modo de crear —en lenguaje espinosiano— un *nos*, una dimensión colectiva, por cuanto desprovista de inmediato de la alegría, ligada a una perspectiva ascética o de renuncia a sí mismos y de muerte, si es necesario para el triunfo de la causa. A su modo ella está, sin embargo, llena de un *amor* que se afirma, en un primer tiempo, en forma de conflicto contra una parte de la humanidad, manifestándose como espíritu de escisión y de enemistad que debería finalmente conducir a un nuevo pacto social entre todos los hombres.

Una historia de humillaciones

Lancemos una última ojeada a la novela de Anatole France. Gamelin ve a Robespierre pasear turbado en un jardín público. Su mirada "azul y fría" (que sustituye ya también a la del mártir Marat, "ave de Minerva, cuyo ojo descubría a los conspiradores en las tinieblas en que se ocultaban" —nótese el eco de expresiones hegelianas, que retornarán también en seguida—) sabe distinguir la sutil línea que separa la culpa de la inocencia.[4] Gamelin se dirige a él casi mentalmente:

> He visto tu tristeza, Maximiliano, y he comprendido tu pensamiento. Tu melancolía, tu cansancio e incluso aquella expresión de espanto que hay en tus ojos, todo en ti dice: "Cese el terror y venga la fraternidad. Franceses, estad unidos, sed virtuosos, sed buenos. Amaos el uno al otro..." Pues bien, yo serviré a tu pensamiento; para que tú puedas, con la sabiduría y con la bondad, poner fin a las discordias civiles, apagar el odio fratricida, hacer del verdugo un jardinero empeñado con cabezas de col y de lechuga, yo prepararé, con mis colegas del Tribunal, el camino a la clemencia, exterminando a los conspiradores y a los traidores.[5]

Para Robespierre, los hombres viven en una realidad dividida en dos que tiene necesidad de ser conducida a cumplimiento integrando la obra de Dios con trastornar la dinámica de los eventos humanos así como hasta ahora se han desarrollado:

[4] A. France, *Les dieux ont soif*, trad. it. cit., p. 183.

[5] *Ibid.*, p. 211. *Cfr.* G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Hamburgo, 1968*ss.*, vol. IX, p. 320, trad. it.: *Fenomenologia dello spirito*, Florencia, 1963, vol. II, p. 130:

> La única obra y operación de la libertad universal es por tanto la *muerte*, y más propiamente una *muerte* que no tiene algún interno ámbito y rellenamiento; en efecto, aquello que es negado es el punto, carente de rellenamiento, del *Sí* absolutamente libre; esta muerte es pues la más fría, la más plana muerte sin otro significado que aquel de cortar una cabeza de col y de tomar un sorbo de agua.

> El mundo moral, bastante más que el mundo físico, parece lleno de contrastes y de enigmas. La naturaleza nos dice que el hombre ha nacido para la libertad, mientras la experiencia de siglos nos muestra que el hombre está reducido a esclavitud. Sus derechos están escritos en su corazón, pero su humillación está escrita en la historia [...] Los siglos y la tierra son el patrimonio de los crímenes y de la tiranía; la libertad y la virtud apenas se han posado un instante sobre algunos puntos del globo: Esparta brilla como una luz en tinieblas ilimitadas.[6]

La historia ha sido hasta ahora el teatro de la opresión y del sometimiento de los hombres, del atropello y de la casualidad. En ella "los déspotas se han adueñado de la razón humana para volverla cómplice de la servidumbre". Separada del "corazón", como acontece en la "secta" de los enciclopedistas, de aquella inmediatez del sentimiento en que se ha refugiado la dignidad humana, la razón no es otra cosa que un sofista al servicio del egoísmo. Mas, se podría decir, también el corazón, en este aspecto, no es otra cosa que la voz, llana, simple, humillada y privada de argumentos articulados, de la razón pura y no pervertida. Si esta pudiese hablar sin halagos y sin obstáculos, hablaría en el mismo sentido del corazón. La inmediatez de sentir lograría así, finalmente, traducirse en un lenguaje claro y distinto. La historia ha sido historia de los condicionamientos de la razón, de su corromperse y de su enmudecer. Ha sido historia, hasta ahora, de abusos y de accidentalidad. Cuando, sin embargo los obstáculos al desarrollo de la razón pudiesen ser removidos, cuando las raíces de la opresión y del egoísmo pudiesen ser extirpadas, entonces la razón expresaría la naturaleza en sus posibilidades de desarrollo no impedido. Naturaleza e historia no estarían más en oposición y la razón realizaría en el interior de la historia la floración de las facultades humanas. Sin embargo, ¿cómo remover efectivamente los obstáculos? ¿Puede la razón emanciparse por sí sola, con sus propias fuerzas, y cambiar el sentido de la historia?

El Ser supremo no es responsable de la miseria del hombre. La revolución es una teodicea del *Deus sive natura*, en cuanto pone fin al escándalo y a la humillación de la historia y redime, al mismo tiempo, la naturaleza humana de la esclavitud a que ha estado constreñida. El mal no proviene míticamente del pecado original y de la soberbia de Adán, sino del poder y de la tiranía de los pocos y de la complementaria tolerancia de aquellos muchos que —en términos espinosianos— no han sido todavía provistos (ni individualmente, ni *collegialiter)* del *conatus* suficiente para resistirse a la opresión y para gobernarse por sí mismos.

[6] M. Robespierre, *Discorso del 18 floreale dell'anno II (7 maggio 1794)*, en *OC*, X, 443-444 = *RG*, 182-183.

Calmar la angustia

El interés general no posee en sí mismo una fuerza suficiente de persuasión y de movilización de los ánimos para ser impuesto sólo por el terror o sólo por la esperanza terrena. A su vez, los conflictos provocados por el choque entre los principios de *liberté, égalité, fraternité* —en el momento de su aplicación política— no podrían ser justificados por la simple razón si no existiese una razón más alta para volver más tolerables las contradicciones y los sufrimientos que de ahí surgen. La religión y los mitos revolucionarios ofrecen el horizonte de sentido para encuadrarlos y no rendirse ante ellos.

Pero ¿de qué modo? El Ser supremo de Robespierre podría aparecer, a primera vista, sólo como el garante invisible de la voluntad general, el cemento espiritual de una nación en lucha, el protagonista político de un deísmo de Estado o bien el objeto de culto de una religión nacionalizada. El "ojo viviente" divino se limitaría entonces a distribuir premios y castigos, a escrutar las conciencias, penetrando hasta donde el ojo "azul" de Maximiliano no lograría jamás llegar e intuyendo la presencia del mal ahí donde ni siquiera el más sospechoso miembro del Comité de salvación pública podría descubrirlo.

Cuando se habla de cultos revolucionarios se piensa generalmente en el famoso desfile del carro alegórico sobre el que domina la efigie del Ser supremo y un Robespierre que, en traje azul cielo y pantalones amarillos, avanza con un mazo de espigas. Pocos pensarán quizás en la conmovedora figura del apacible viejo —apodado *Système* y descrito por Renan en los *Recuerdos de infancia y de juventud*—[7] que, cuando muere, en plena Restauración y perseguido por sacerdotes, deja entre sus libros 'subversivos' y sus pobres cosas un patético despojo de la propia juventud de jacobino y de hombre del Terror: algunas flores secas, ligadas con una cinta tricolor, llevadas por él a su tiempo para la ceremonia en honor del Ser supremo.

¿Es, sin embargo, lícito reducir los cultos revolucionarios a la sola dimensión de una "fiesta" tendiente a la consolidación de los vínculos civiles, esto es, a un *instrumentum regni*, olvidando por lo demás que toda fiesta está siempre secretamente ligada a la lógica complementaria del sacrificio? O bien, ¿es más justo decir —como ya sostiene Tocqueville— que la revolución política misma ha intrínsecamente asumido el aspecto de una "revolución religiosa"?[8]

Sobre este punto las interpretaciones son diametralmente distintas.

[7] *Cfr.* E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, París 1883, p. 109 (y *cfr.* todo el capítulo quinto del libro III).

[8] A. de Tocqueville, *AR*, 618.

Mathiez ha unido de nuevo la idea de Dios en Robespierre a la de "utilidad social",[9] sin aceptar el hecho evidente de que para Robespierre y Saint-Just la fe y la política, la dimensión espiritual y la temporal eran inseparables, así como subjetivamente sincera y convencida era su referencia a Dios y a la inmortalidad del alma. Él no se dio cuenta de que, aboliendo el trono, los jacobinos han mantenido el altar, decapitando sólo una de las dos cabezas del despotismo teológico-político.

Si Robespierre no puede ser considerado ni el astuto *meneur de foules* que utilizaba la fe religiosa de las clases inferiores para consolidar la Revolución, no es sin embargo ni siquiera el *mystique assassin* de que ha hablado Aulard.[10] Como ya había entrevisto Jaurès (y, en Italia, Manzoni), él poseía un profundo sentido religioso de la vida, y no podía encontrar completa satisfacción en las realizaciones terrenas, históricas y prácticas —por más que fueran grandiosas— de la revolución.[11]

Su proyecto tendía a crear una religión sin misterios, sin sacerdotes, sin milagros, sin la necesidad y la presencia de lo extraordinario, capaz, sobre todo, de conciliar a los hombres con metas más altas, mostrándoles la injusticia del mundo en su estado actual. El ateísmo destruye esta perspectiva apelándose a razonamientos sofistas. Para contrastarlo, durante la fiesta del Ser supremo se quemaba solemnemente su efigie, de cuyas cenizas se levantaba luego una figura, símbolo de la filosofía, que rendía homenaje a la divinidad y reconocía su existencia. De manera curiosa, pero no del todo peregrina, Joseph Maistre acusa al *Incorruptible* de colusión con el protestantismo, en cuanto su religiosidad se funda sobre el libre examen de la "razón individual", concilia fe y saber. Por esto, para el admirador del calvinista Rousseau, "el Evangelio enseñado por la religión protestante no ha causado miedo nunca".[12]

El jacobinismo se esfuerza, sin embargo, por llevar a cumplimiento una operación más compleja, esto es, hacer coincidir la figura del revolucionario político con la del reformador religioso, según el modelo tradicionalmente ofrecido por Moisés. La finalidad es la de soldar la observancia exterior de las leyes a su credibilidad interior y de desarrollar de tal modo un sentimiento de pertenencia a un todo providencialmente ordenado.

Robespierre advierte la necesidad de conservar y trasplantar en otro terreno el sentido de lo sagrado, de *replacer le sacré au coeur de la cité*.[13]

[9] *Cfr.* A. Mathiez, *La Révolution et l'Église*, París, 1910, p. 70, y *cfr.* su "Robespierre et le culte de l'Être suprême", en A. Mathiez, *Autour de Robespierre*, *op. cit.*, pp. 93-128.

[10] *Cfr.* A. Aulard, *Le Culte de la Raison et le culte de l'Être suprême*, *op. cit.*

[11] J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 43-45.

[12] J. Maistre, *Réflexions sur le Protestantisme*, en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 86-87.

[13] *Cfr.* J.-P. Domecq, *Robespierre, derniers temps*, París, 1984, p. 200, y H. Guillemin,

Y, junto a ello, lo más contingente —pero no menos significativo— de calmar la angustia por el aparente absurdo de muchos acontecimientos y por la ubicuidad de la muerte en tiempos tan atormentados. La esperanza cristiana, como virtud teologal, se desdobla entonces en él, de manera armónica, en esperanza laica en la sociedad futura que deberá surgir por efecto de la revolución y en esperanza religiosa en la recompensa que corresponde a los virtuosos y a los buenos. La fe en el más allá no debe, sin embargo, desviar a los hombres de la atención efectiva para el más acá o disuadirlos del obrar en favor del mejoramiento de la vida de este mundo. La utopía mesiánica se apoya en un proyecto que continúa sacando fuerza del cielo pero que no rechaza la tierra o la suerte de las generaciones futuras. Ahora que la historia ha cesado, en perspectiva, de ser sólo el escenario de la humillación y del sufrimiento para los muchos, ahora que el Ser supremo ha finalmente impulsado a los hombres a rebelarse, el Reino de Dios está en verdad presente en la tierra, aun cuando en este mundo jamás se llevará a su plenitud. Con las palabras de Thomas Münzer, los jacobinos sienten haber llegado a un punto decisivo de cambio en el multimilenario curso de los acontecimientos: *Es ist Zeit*,[14] ha llegado, está maduro el tiempo de cambiar radicalmente el rostro de la historia, a costa de sacrificar, con opuesto destino, a los malvados y a los virtuosos sobre el altar del bien público.

Ningún *contemptus mundi* se puede encontrar entre los máximos representantes del jacobinismo, aun cuando comienza a ser viva en ellos la conciencia de una inevitable vocación a la muerte, a que se expone cualquiera que tome en serio la revolución. Pero la *meditatio mortis* del sabio se transforma en real e inminente peligro que no llega ya —como para Séneca— de un emperador tirano, sino más bien de los amigos o de los aliados de ayer: la revolución inicia un proceso potencialmente interminable de auto-depuración de aquellas que parecen (quizás a sus mismas víctimas) las escorias de desecho que ella acumula a lo largo del camino.

"El recuerdo de nuestra existencia transcurrida"

En su defensa de lo sagrado, Robespierre, Saint-Just y Couthon rechazan la "descristianización de Francia"[15] y hacen aprobar por la Convención,

Robespierre politique et mystique, París, 1987, pp. 347*ss*. Una fórmula análoga, el *transfert de sacralité*, se encuentra también en M. Ozouf.

[14] *Cfr.* Th. Münzer, "Briefwechsel", en *Schriften und Briefe*, Gütersloh, 1968, p. 381, y T. La Rocca, *Es ist Zeit. Apocalisse e storia. Studio su Thomas Münzer (1490-1525)*, Bolonia, 1988, p. 17*ss*.

[15] *Cfr.* M. Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, París, 1976. Para

el 18 floreal del año II, el artículo por el cual "el pueblo francés reconoce la existencia del Ser supremo y de la inmortalidad del alma".[16] El Estado renuncia a su prerrogativa de *superiorem non recognoscens:* por encima de su esencia misma, pone ahora de nuevo entes metafísicos que tutelan la existencia y el desarrollo.

La elección del término "Ser supremo" no debe hacer pensar en un deísmo de tipo espinosiano y volteriano, acompañado por el rechazo o por el desprecio de las religiones históricas. Se trata, en efecto, de una típica expresión de Rousseau,[17] que Robespierre retoma y elabora, sin que esto implique una disminuida admiración por el cristianismo. En efecto, él considera el Evangelio un "libro santo" y un hombre justo y virtuoso "el hijo de María", porque había querido presentarse al mundo como un pobre, atacando la opulencia de los ricos y de los poderosos *(cfr. OC*, V, 117*ss.)*, proclamando bienaventurados, en el Sermón de la Montaña, a aquellos que tienen sed de justicia y que por ella son perseguidos. El esfuerzo de Jesús había sido el de llevar "el reino de Dios" sobre la tierra, de fundar una república de "corazones puros"[18] y de "inspirar al hombre un respeto religioso por el hombre".

La esperanza en la otra vida es necesaria par la realización de la justicia en este mundo.

En el breve periodo de seis meses (del brumario al germinal del año II), se desencadenó en toda Francia una violenta campaña de descristianización. Las iglesias se transformaron en Templos de la Verdad o de

una visión sinóptica del cambio de las tablas de valores introducido por la descristianización, *cfr. ibid.*, pp. 232-235. Sobre *La déchristianisation de l'an II*, *cfr.* también el número dedicado a ella de los *Annales Historiques de la Révolution Française*, 233 (julio-septiembre de 1978); O. Hufton, "The Reconstruction of the Church", en *Beyond the Terror: Essays in French Regional and Social History*, al cuidado de G. Lewis y C. Lucas, Cambridge, 1983, y S. Bianchi, "Les curés rouges dans la Révolution française", en *Annales Historiques de la Révolution Française*, LVII (1985), pp. 447-479. Interesante como documento es F. Lebrun, *Dieu et Révolution. Les sermons d'un curé angenvin avant et pendant la Révolution. Prefacio* de J. Delumeau, París, 1988.

[16] Véase el agualuerte conservado en la Biblioteca Nacional de París que lleva, con caracteres muy gruesos, la inscripción *Le peuple française reconnait l'Être suprême et l'immortalité de l'âme* y representa un sol radiante, un campesino que siembra, una colmena, flores, el trigo y una mujer que señala la inscripción a un niño. El Ser supremo, el Sol, fecunda la naturaleza (vista arcaicamente bajo el signo, se diría, de las *Geórgicas* de Virgilio), que se perpetúa a través de la semilla y la generación espontánea —esto debería ser el significado tradicional de la presencia de las abejas, consideradas ya en Virgilio nacidas de la corrupción de los cuerpos vivientes— y cuyo culto se transmite entre los hombres a través de la educación.

[17] Robespierre sigue en esto fielmente a Rousseau; *cfr. CS*, IV, 3: *L'existence de la divinité, puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante, et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social, voilà les dogmes positifs.*

[18] *Cfr.* M. Robespierre, *OC*, X, 197 y H. Guillemin, *Robespierre politique et mystique*, *op. cit.*, p. 382.

la Razón; los ornamentos, vasos sagrados y utensilios de plata fueron vendidos; miles de sacerdotes abandonaron la sotana y muchos de ellos se casaron, provocando *les larmes de Saint Pierre.*[19] Según los promotores de esta campaña, se da así finalmente al Eterno el único culto no supersticioso digno de Él, en cuanto sólo el corazón del hombre se vuelve el altar, tomando el puesto de los adornos preciosos (cuya única función es la de exaltar el orgullo de los sacerdotes y de impresionar la imaginación de los pueblos para someterlos mejor).

Los episodios y los síntomas de este proceso de descristianización son múltiples: el calendario revolucionario, además de sustituir el tiempo histórico-litúrgico cristiano con el cósmico-natural, se introdujo según algunos con la intención, no tan oculta, de abolir el domingo y de quitar a la gente la costumbre de ir a misa;[20] Hébert sobre las columnas del "Padre Duchesne" se mofa de cuantos todavía creen en la existencia del más allá; en provincia la cruz es definida "un emblema contrarrevolucionario";[21] el diputado Lequinio, arengando al pueblo de Roquefort en el "templo de la Verdad" (la ex catedral), después de haber declarado que no existe ninguna vida futura y que el celeste reclamo del paraíso cristiano no es otra cosa que el canto de seducción de una sirena engañosa, afirma que "no quedará de nosotros más que las moléculas divididas que nos formaban y el recuerdo de nuestra existencia transcurrida".[22]

Sólo Robespierre rehúsa con decisión atacar la doctrina y el culto católicos y es por esto acusado por algunos adversarios de *caresser les préjugés du peuple*. Muy pronto replicó "no haber querido aniquilar el reino de la superstición para establecer el reino del ateísmo",[23] esto es, para hacer triunfar en su lugar el egoísmo y la inmoralidad.

Del mismo modo que Marat[24] y a diferencia de Helvétius o Cloots, él

[19] *Cfr.* M. Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II, op. cit.*, pp. 19-144. Ya el decreto del 26 de agosto de 1792 había dado a los sacerdotes refractarios quince días para abandonar Francia: emigraron cuarenta mil.

[20] Sobre las ideas de Romme, que hizo la mayor contribución al nacimiento del calendario revolucionario, y sobre su significado, *cfr.* A. Galante Garrone, *Gilbert Romme, storia di un rivoluzionario*, Turín, 1959, pp. 401*ss.*; y B. Baczko, *Le calendrier républicain*, París, 1984.

[21] *Cfr.* J. Gallerand, *Les cultes sous la Terreur en Loire-et-Cher*, Blois, 1928, pp. 377*ss.*

[22] *Cfr.* M. Vovelle, *La mentalité révolutionnaire. Societés et mentalités sous la Révolution française, op. cit.*, p. 220.

[23] *Cfr.* F. Bluche, *Danton*, París, 1984, p. 404.

[24] Ya en 1772 Marat había defendido contra los materialistas la dualidad de alma y de cuerpo y la inderivabilidad de las pasiones (significativamente se recuerda la gloria) del cuerpo, citando, entre otras cosas, el deseo de muerte que recoge cada hombre, nivelado solamente por el amor de sí; *cfr.* J.-P. Marat, *Essay on the human soul*, Londres, 1772 (publicado como anónimo), trad. franc.: *De l'homme, ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme*, 3 vols., Amsterdam, 1775-1776. Marat sostendrá que esta obra había sido boicoteada por los *philosophes*, porque combatía la tesis materialista que negaba la existencia del alma; *cfr. La correspondence de Marat*, París,

no considera del todo que el alma sea una quimera tan ridícula como aquel "fantasma llamado Dios". Y de manera diversa de Collot d'Herbois y de Fouché (un ex sacerdote que consideraba el cristianismo religión servil amiga del despotismo), no piensa además que la Revolución indique, en este sentido, el triunfo de las luces. Cuando, el 19 de septiembre de 1793, Chaumette y Fouché hacen decretar a Nevers que sobre las puertas de los cementerios del departamento de la Nièvre deberá ser puesta la inscripción *La mort est un sommeil éternel* y Fouché propone sustituir, sobre las tumbas, la cruz con la estatua del sueño,[25] Robespierre reacciona con su último, inspirado discurso a la Convención.

Es el 8 termidor del año II, esto es, el 26 de julio de 1794, y él todavía no sabe que apenas dos días lo separan de sobrepasar el umbral más allá del cual podrá experimentar o no la eventual existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Y ni siquiera puede imaginar que, una semana después, en una pequeña ciudad de provincia, se darían gracias al Ser supremo —con una especie de *Te Deum* termidoriano— por haber salvado a Francia de este monstruo que incluso lo había creado.

Mas he aquí sus palabras:

> No, Chaumette, no, Fouché, la muerte no es un sueño eterno. Ciudadanos, borrad de las tumbas aquella máxima, grabada por manos sacrílegas, que arroja un velo fúnebre sobre la naturaleza, que desmoraliza la inocencia oprimida, que insulta a la muerte: grabad más bien esta otra: "La muerte es el inicio de la inmortalidad" [*OC*, x, 575 = *RG*, 215-216].

La irreligiosidad es un falso objetivo que disipa la energía revolucionaria del pueblo, como acontecía en el momento en que

> una filosofía venal y prostituida a la tiranía [sostiene en otro discurso no pronunciado contra Fabre d'Eglantine] olvidaba los tronos para derribar los altares, oponía la religión al patriotismo, ponía la moral en contradicción consigo misma, confundía la causa del culto con la del despotismo, los católicos con los conspiradores, y quería forzar al pueblo a ver en la Revolución el triunfo no de la virtud, sino del ateísmo, no la fuente de su felicidad, sino la destrucción de todas las ideas morales y religiosas [*OC*, x, 333].

1908, carta XXII. Para algunos aspectos teóricos, *cfr.* S. Moravia, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Florencia, 1974, pp. 152-154. Sobre los conocimientos científicos de Marat, sobre sus desesperados esfuerzos por conquistar la gloria, sobre algunas agudas intuiciones científicas y sobre su final resentimiento en lo que respecta a las instituciones culturales, *cfr.*, por último, G. Gaudenzi-R. Sartori, *Jean-Paul Marat. Scienziato e rivoluzionario, op. cit.*, en particular pp. 33ss.

[25] Se ha preguntado recientemente si la responsabilidad de estos actos se remonta verdaderamente a Fouché y Chaumette o bien a los jacobinos locales; *cfr.* N. Bossut, "Aux origines de la déchristianisation dans la Nièvre: Fouché, Chaumette, ou les jacobins nivernais?", en *Annales Historiques de la Révolution Française*, 284 (1986), pp. 181-202.

La *raison publique* no puede fundarse sobre el egoísmo predicado por los ateos. Tiene necesidad de una base moral que distinga entre los malvados y los buenos (*cfr. OC*, x, 456): éstos deben poder contar con una adecuada indemnización por la injusticia padecida y combatida en el mundo, por la desgracia y el sufrimiento (también Robespierre, con un razonamiento que se encuentra a menudo en ámbito religioso, transforma, para que todo tenga sentido cumplido, una exigencia en una demostración, una necesidad insatisfecha en la necesidad de su satisfacción). Para aclimatar el culto al Ser supremo, él y sus partidarios ponen a la obra por tanto una de las más incisivas campañas (o contracampañas) de movilización política que la historia haya conocido jamás, activamente sostenidos en esta empresa también por diversos "sacerdotes constitucionales", preocupados por mostrar la conciliabilidad recíproca de religión y revolución.[26]

LAS LLAGAS DE LA VIDA

Promoviendo el desencanto político de la monarquía, pero frenando el cósmico-religioso, los jacobinos tratan de impedir una hemorragia de sentido del cuerpo de los acontecimientos y del mundo, en el periodo mismo en que los principios de igualdad y de la impersonalidad del dominio popular —volviendo intercambiables a los individuos— amenazan arrollar cualquier jerarquía. Los miedos paralelos de la muerte y de la divinidad —rechazados por Espinosa y por aquel Lucrecio que Brotteaux des Islettes tenía "en la bolsa de la casaca color marrón gris"— son ahora revalorizados en la convicción de que es menester atemorizar a los malvados para que los buenos y los inocentes estén a salvo. A la misma lógica pertenece también la sacralización de la muerte en público, un acto de expiación debido a todos los ciudadanos como perversa compensación de la virtud pisoteada o ignorada.

A pesar de la inversión de signo, de aquí a la exaltación del verdugo el paso no será históricamente demasiado largo. Lo concluirá Joseph Maistre, en páginas conocidas, pero a menudo mal comprendidas, de las *Soirées de Saint-Pétersbourg*, cuando tejerá el elogio de aquel "ser abyecto capaz de afectos domésticos, instrumento de la expiación y de la justicia divina".[27] El *exécuteur* vuelve nuevamente a desarrollar una

[26] *Cfr.* M. Vovelle, *La Révolution contre la Raison. De la Révolution à l'Être suprême*, París, 1988, pp. 47*ss.*, 130 y 160*ss.*

[27] *Cfr.* G. Lenotre, *La Guillotine et les exécuteurs des arrêts criminels pendant la Révolution*, París, 1920; J. Delarue, *Le métier de bourreau*, París, 1979, p. 19, y D. Arrasse, *La guillotine et l'immaginaire de la Terreur*, *op. cit.*, pp. 72 y 149*ss.*, y Ch. H. Sanson, *La Révolution française vue par son buourreu*, al cuidado de M. Lebailly, París, 1988 (donde Sanson, hombre a su modo culto, cuya familia había ejercido por siglos el oficio del verdugo, se

función 'civilizadora', guiando al hombre hacia el bien terreno y ultraterreno.

Los representantes de la Restauración rechazan ahora con desdén las ideas sostenidas por Brotteaux des Islettes y por su amado poeta latino, esto es, que muchos vicios, muchas "llagas de la vida" (de la avaricia al ciego deseo de honores) son alimentadas, en no pequeña parte, precisamente por el miedo de la muerte suscitado por las religiones:

> *[...] haec vulnera vitae*
> *non minimam partem mortis formidine aluntur.*[28]

Con Robespierre, paralelamente al retorno del miedo, se tiene también un florecimiento de la esperanza en una posible derrota de la corrupción y en la consiguiente salvación de los individuos y de los pueblos. Precisamente porque son asociados a una dimensión sacra, miedo y esperanza asumen una connotación política fuerte y nueva: contra el materialismo y la filosofía de muchos ilustrados se vuelven una garantía suplementaria de la naturaleza sensata de este mundo y del elevado destino de los seres racionales del universo. En el nuevo despotismo teológico-político jacobino, la religión representa un escudo no sólo contra el caos político, sino contra la recurrente sospecha de que el universo entero pueda ser dominado por una absurda violencia.

Los jacobinos vuelven a introducir los premios y castigos celestes que Espinosa había condenado, pero que el mismo Voltaire había defendido como freno de los delitos y consolación de la virtud. Sin embargo, no siendo la virtud el resultado actual de la felicidad y del incremento del poder de existir de los individuos, cuanto más bien la promesa de una felicidad futura que está espinosianamente unida la *tristitia* por los sacrificios presentes, también ella tiene necesidad, al igual que la razón, de apelar al miedo y a la esperanza, de establecer un nuevo culto trinitario

muestra un fino observador de los acontecimientos y de las personas, como cuando, por ejemplo, muestra la *nonchalance* de Adrien Lamourette que dice en la prisión *Faut-il s'étonner de mourir? La mort n'est qu'un accident de l'existence*, o cuando cuenta cómo a él mismo se le dirigió la amenaza de terminar bajo la guillotina: *cfr. ibid.*, pp. 128 y 329*ss.).* Sobre el verdugo como creador de civilización (e, indirectamente, sobre el rol del miedo), *cfr.* J. Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, en *Oeuvres complètes, op. cit.*, vol. IV, pp. 31-34. Sobre este pasaje, *cfr.*, por último, S. Ruffino-E. Randone, "L'orrido fiore del bene", en *Arte, pietà e morte nella confraternità della Misericordia a Torino*, Turín, 1978, pp. 107-143, y M. Ravera, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine, op. cit.*, pp. 105*ss*. Para la idea de "salvación a través de la sangre", el rol de los sacrificios y más en general, por el interés intrínseco con que los nuevos temas de la revolución vienen retomados, deformados y transliterados según viejos cánones, *cfr.* J. Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg, op. cit.*, vol. V, p. 126, y *Éclaircissements sur les Sacrifices*, en *Oeuvres complètes, op. cit.*, vol. V, p. 360.

[28] Lucret., *De rerum natura*, III, 63-64.

en que miedo, esperanza y razón sean sublimados en un *amor Dei* que no es sólo intelectual.

Para instituir nuevos valores unificantes capaces de contrastar la temida disgregación de los vínculos sociales,[29] los hombres del Terror tienen necesidad de apoyar la política a una nueva teocracia nacional. Las leyes, las fiestas y los cultos revolucionarios suscitan nuevas formas de donación y organización del sentido, proponiendo una vez más con fuerza la pregunta —ya promovida por Maquiavelo en los *Discursos*— de si la dimensión terrena, 'laica', desencantada de la vida política es en verdad suficiente para conservar por sí sola la vida de los Estados.

Fantasías creadoras

Además de apoyarse sobre el valor comunitario y patriótico de las fiestas y de constituir la primera religión cívica oficial en Europa después del triunfo del cristianismo, la religiosidad promovida por los jacobinos se sirve del culto de la Razón o del Ser supremo (que es también solemnización de la victoria de los hombres sobre la *natura lapsa* y promesa de su resurrección y de su rescate) para unificar mito y razón, esto es, para dar fuerza y visibilidad imaginativa a los nuevos principios.

Argumentando de manera para él contraria a la realidad de hecho, Robespierre, después de haber declarado que no existe ninguna ventaja para persuadir al hombre de *qu'une force aveugle présede à ses destinées et frappe au hasardle crime et la vertu*, llega a declarar que, aun si las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma no fuesen necesariamente verdaderas, serían sin embargo útiles como producto de un *instinct sacré* que "suple a la insuficiencia de la autoridad humana". Es necesario tener cuidado de debilitar este *soutien pour la vertu* que sostiene el débil temple de los hombres:

> ¿Cómo podrían no ser verdaderas estas ideas? Por lo menos no puedo imaginarme cómo la naturaleza habría podido sugerir al hombre fantasías creadoras que son más útiles que toda realidad, y si la existencia de Dios y la inmortalidad del alma fuesen sólo sueños, serían también en este caso las más bellas concepciones del intelecto humano [*OC*, x, 452, y *cfr. RG*, 194-195].

[29] En términos paretianos, ellos utilizan para tal fin antiguos "residuos" de sentimientos y valores comunitarios (expresión de actitudes e intereses no ulteriormente racionalizables, tomados por lo demás del mundo griego y romano) y los mezclan con el nuevo. Esto es, se sirven de un particular "instinto de las combinaciones", típico del pensamiento revolucionario, lo aplican a estos elementos arracionales, y lo hacen después valer contra la propensión conservadora a mantener la "permanencia de los agregados", de los precedentes conglomerados de ideas y de pasiones traicionadas.

Hay que observar: fantasías creadoras que son "más útiles que toda realidad". La religión y el mito —al no poder reducirse a instrumento político— consolidan la autoridad revolucionaria y ayudan a la voluntad general y a la virtud a triunfar. Y esto de cualquier modo acontece: ya sea por su contenido intrínseco de verdad (porque sitúan la revolución en un contexto cósmico de salvación), ya sea como fantasías que, a diferencia de las supersticiones del despotismo, exaltan la razón en lugar de deprimirla. En un cierto sentido, para parafrasear a Dostoievski: si Dios no existiese y el alma no gozase de la inmortalidad, todo sería lícito a los egoístas y a los enemigos de la revolución. Cada uno se sentiría autorizado a arrogarse el derecho subjetivo de comportarse como los personajes de las novelas de Sade. Se llegaría además a producir un peligro inmediato para las instituciones, en cuanto el ateísmo, según Robespierre, es parte integrante de "un sistema de conspiración contra la república".

La razón no se presenta más como facultad netamente opuesta a tal instinto sagrado o a la fantasía. En esta perspectiva, también los mitos y las fiestas se vuelven 'emblemas de la razón'. Poniéndose al servicio de la razón, la imaginación no corre ya el riesgo de ser considerada una facultad inferior de la cual el conocimiento y la razón de Estado deban avergonzarse hasta expulsarla de sus dominios o hacer secretamente un uso instrumental. El mito, fruto de las "fantasías creadoras" (concedido por lo demás por Robespierre sólo en forma hipotética), se vuelve en el que facilita el camino de la razón y ésta, a su vez, interpretación del mito, *fabula docet* del cuento, narración del corazón. En términos políticos, esto significa tender un puente entre las masas, gobernadas por el mito y por pasiones 'virtuosas', y las *élites*, sobre todo guiadas por la razón (de por sí expuesta a los sofismas y que se corrige precisamente apoyándose en estas "fantasías creadoras").

Se forma un binomio inescindible: sin el previsor ojo azul de Maximiliano, las masas son justa pero ciega fuerza, mientras, sin la energía suministrada por las masas y sin su infalible instinto, los vértices de la revolución son impotentes y corruptibles.

Robespierre no cuestiona a los filósofos por tener opiniones diversas sobre la religión y quizá ni siquiera por ser ateos. En este sentido Michelet tiene razón sólo en parte cuando habla del "papado" de Robespierre, porque el suyo era más un magisterio moral-religioso, dirigido a instituir las nuevas leyes de la república.[30] *El Incorruptible* piensa y actúa colocándose en la óptica exquisitamente política del "legislador" rusoniano, del demiurgo que ordena el caos político y que sabe no poder

[30] *Cfr.* J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, *op. cit.*, vol. II, pp. 819-829.

"nacionalizar el ateísmo", en cuanto una semejante decisión, elevando el egoísmo a regla de vida, conduciría a toda sociedad a ruina segura. Por consiguiente, "a los ojos del legislador, todo aquello que es útil al mundo, es bueno en la práctica, es la verdad" *(Discurso del 18 floral del año II*, en *OC*, x, 452 = *RG*, 195). Que sea bueno en la práctica, no significa que no sea verdadero en sí, válido para la razón además de para el corazón (Robespierre no es un pragmatista a la James). Por esto, añade, predicar el ateísmo es un modo de combatir la filosofía y de absolver la superstición. Esto no quita, de cualquier modo, que la revolución tenga necesidad del mito como su energía motriz, viento que infla 'las velas de la razón' y permite a los políticos dirigir el curso.

No se puede juzgar a Robespierre como un simple santurrón irracionalista, limitándose a subrayar la "pasión por el conformismo", típica de un hombre crecido y viciado entre las pequeñas atenciones de las mujeres de familia, considerándolo incluso un hipócrita, un *libertin par imagination*,[31] un déspota rodeado por un potencial harem de exaltadas en perpetua adoración de su figura. Él no es además ni un enemigo de las luces como tales, un fanático del inmediatismo sentimental atribuido a Rousseau, ni sólo un pequeño burócrata de la Revolución, orgulloso y vanidoso. Y esto ni siquiera desde el punto de vista sociológico, como individuo que reflejaría la mentalidad y los valores tradicionales de la "pequeña burguesía" o de los sectores populares, los cuales —por lo que parece— no compartían del todo posiciones semejantes a las del *Incorruptible*.[32]

[31] *Cfr.* F. Furet, *Penser la Révolution française*, trad. it. cit., p. 68; Ch. Robespierre, *Mémoires de Charlotte Robespierre sur ses deux frères*, trad. it. cit., p. 44: "Las tías y yo lo habíamos viciado habituándolo a las mil pequeñas atenciones de que sólo las mujeres son capaces". No se puede, sin embargo, extrapolar esta frase de un contexto en que —aunque sea por razones de *pietas* familiar— se subrayan en cambio, de Maximiliano, el deseo de justicia y la entrega a los parientes (se volvió moralmente "jefe de familia" después de la prematura muerte de ambos padres, guiando y amando a Agustín y Carlota). Una vez alejado de Arras a la edad de once años para estudiar en París, después del doctorado en leyes y la elección de la profesión de abogado, defendió constantemente a los pobres (al igual que Couthon). Se opuso además a la "ferviente imaginación" y al "temperamento fogoso" de Marat, que se había lamentado de su excesiva indulgencia. Le habría dicho una vez: "Haciendo caer cabezas tú comprometes la Revolución, la haces odiar. El patíbulo es un medio terrible y siempre funesto; se utiliza raramente y sólo en los casos graves en que la patria corre hacia la catástrofe" *(ibid.*, p. 81). En un libelo anónimo (atribuido a J.-J. Dussaulx, *Portrait exécrable du traître Robespierre*, París, s. f. [1794]) se ofrece en cambio este retrato de Robespierre:

> *Faible et vendicatif, chaste par tempérament, et libertin par imagination, les regards des femmes n'étaint pas les derniers attraits de son pouvoir suprême; il mettait de la cocquetterie dans son ambition [...] il exerçait particulièrment son prestige sur les imaginations tendres.*

[32] Como considera A. Soboul en "Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme", en *Studi Storici*, IV (1963), pp. 3-22*ss*.

A pesar de algunas apariencias y no obstante una tradición historiográfica consolidada que lo pinta con estos rasgos, Robespierre es en realidad un partidario de las luces y un ferviente defensor de los progresos de la razón. Sólo que ve —sobre todo en el discurso del 18 floral del año II— el movimiento ilustrado, atravesado por una profunda fractura, dividido en dos sectores divergentes y antitéticos: por un lado los "enciclopedistas" (un grupo constituido por algunas personas estimables y por muchos "ciudadanos") y, por el otro, el único y verdadero *philosophe* de las luces, Rousseau.[33] La reunión de los enciclopedistas

> en materia política, permaneció por debajo de los derechos del pueblo: en materia moral fue mucho más allá de la destrucción de los prejuicios religiosos [...] Esta secta propagó con mucho celo la opinión del materialismo que prevaleció entre los grandes y entre los bellos espíritus. Se debe a ella en gran parte aquella especie de filosofía practica que, reduciendo el egoísmo a sistema, ve la sociedad humana como una guerra de astucia, el éxito como un criterio de lo justo y de lo injusto, la probabilidad como un asunto de gusto y de decencia, el mundo como patrimonio de los bribones más astutos *[ibid.]*.

Aun cuando en Robespierre —como en Marat o en Saint-Just, hombres, todos, dotados de ambiciones intelectuales— no falte una especie de *ressentiment* nietzscheano contra las academias y *la république des lettres*, está sin embargo presente, tal vez por primera vez, también una explícita condena de la *trahison des clercs*, del desinterés y de la hostilidad de los intelectuales por la defensa y promoción práctica de los valores que ellos mismos han contribuido a difundir.[34] Esto es, son puestos bajo acusación precisamente aquellos que habían sido normalmente atacados por los adversarios de la Revolución por haberla fomentado y promovido. Según Robespierre, ellos no se manifestaron a la altura de la situación y, con sus hipocresías, permanecieron detrás respecto de los hombres del pueblo guiados por la virtud y por el amor

[33] *Cfr.* M. Robespierre, *OC*, X, *454ss.* = *RG*, 198*ss.*, y *OC*, IV, 68. Anna Maria Battista ha tenido el mérito de retomar en consideración un problema que parecía descontado, el de la relación entre los jacobinos y Rousseau, y de poner en relieve la ruptura individuada por Robespierre en el desarrollo interno de la Ilustración (*cfr.* A. M. Battista, "Il Rousseau dei giacobini", en varios autores, *Il Rousseau dei giacobini*, Urbino, 1988, pp. 29-76). Para otros aspectos del problema, *cfr.* F. A. Kafker, "Les Encyclopédistes et la Terreur", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XIV (1967), pp. 284-295; R. Barny, *Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution française, 1787-1791: Contribution à l'analyse de l'idéologie révolutionnaire bourgeoise*, Universidad de París, X, 1977, y la colección de textos raros sobre Rousseau, al cuidado del mismo autor: *Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution française (1789-1801)*, París, 1977.

[34] Sobre el "moderatismo" de los *salons* ilustrados y sobre la discontinuidad que por tanto existe entre radicalismo filosófico y compromiso político, *cfr.* D. Roche, *Les Républicains des Lettres. Gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle*, *op. cit.*

a la patria. Éstos no han gozado, es cierto, de las 'luces' suficientes para ser iluminados en el camino del saber (en cuanto los mayores representantes de tal secta pensaban que la tarea de educar a los humildes no correspondiese a ellos, sino a los apóstoles). En compensación, sin embargo, los últimos han sido evangélicamente los primeros. Más aún, les ha tocado la fortuna de conservar la propia fe intacta, en cuanto las impías opiniones de los enciclopedistas no la han ni siquiera arañado.

D'Holbach, tan maldecido por Robespierre, es por lo demás categórico en su propósito de difundir el ateísmo sólo entre los "grandes y bellos espíritus", excluyendo a la multitud, que no lo habría comprendido: "El ateísmo, como la filosofía y todas las ciencias más profundas, no está hecho para el vulgo y ni siquiera para el mayor número de los hombres" (*Syst.*, 650). Habría incluso estado probablemente de acuerdo con Robespierre en frenar o impedir la propaganda a nivel popular (ciertamente no con medios drásticos). Esto no le impide, sin embargo, observar cómo no es verdad que la religión represente siempre un apoyo para la moral y la política. En ella se confiere, en efecto, una amenaza permanente al orden social y a la virtud: "La misma religión destruye los efectos de los temores. La remisión de los crímenes asegura a los malvados hasta el último momento de su vida" (*ibid.*, 693).

D'Holbach considera además que doctrinas filosóficas tan elitistas no sean del todo dañinas por lo que respecta a la sociedad:

> El pacífico Epicuro no ha llevado el trastorno en Grecia; el poema de Lucrecio no ha causado guerra civil en Roma, Bodin no ha sido el autor de la *Liga*, los escritos de Espinosa no habían provocado en Holanda los mismos trastornos provocados por la disputa de Gomar y de Arminio, Hobbes no ha hecho correr sangre en Inglaterra, donde en su época el fanatismo religioso hizo morir un rey en el patíbulo [*ibid.*, 626-627].

D'Holbach concuerda con la antigua teoría de Jenófanes, según la cual los hombres plasman los dioses a su imagen y semejanza (y los representan así con los cabellos rojos, como los tracios, o con la nariz roma, como los etíopes) y habría ciertamente aprobado la afirmación de Montaigne, para el cual "el hombre es en verdad insensato. No sabría hacer un piojo y fabrica dioses por docenas" (*ES*, II, XIII, p. 511 = I, p. 698).

Aun sin distinguir entre vulgo y "grandes y bellos espíritus", Robespierre no niega a nadie el derecho de sostener las propias teorías filosóficas. En lo que él insiste es que el ateísmo no se transforme en principio de moral política, ni antirreligión de Estado, y que los filósofos no pongan vilmente su saber al servicio de los poderosos, degradándose a postulantes que hacen fila en sus antesalas.

La otra mitad del globo

No se pueden reducir en todo caso todas las ideas de la Revolución francesa a mito, transformándolas en capítulos de aquellos grandes *meta-récits* de emancipación y de liberación del hombre de las cadenas de la esclavitud de que ha hablado Lyotard, esto es, en la fábula para adultos que narra el infaltable triunfo del bien sobre el mal, de los oprimidos sobre los opresores, de los virtuosos sobre los corruptos.[35]

La Revolución francesa ciertamente ha creado una nueva forma de religión civil y de mitología política, que tenía también la tarea de ocultar las paradojas evocadas por el nuevo curso de los acontecimientos. Pero no ha generado exclusivamente mitos, nobles en las intenciones y desastrosos en los resultados. Ha puesto, en la teoría y en la política, una cantidad de problemas reales que quedan en gran parte todavía por desentrañar.

Por ejemplo, ha individuado la cuestión de un desarrollo 'cojo' de la racionalidad, de una ilustración inconclusa. Esto, aun arrojando luz sobre otras zonas del saber, deja completamente en la oscuridad la política y la ética, evocando así implícitamente el subrogado del mito, como integrador del sentido de las cosas, como hipótesis, elevada a certeza, sobre el lado todavía invisible de ellas:

> La razón del hombre se parece todavía al globo donde él habita: la mitad está inmersa en las tinieblas, mientras la otra está iluminada. Los pueblos de Europa han hecho progresos asombrosos en esto que se llama el campo artístico y científico, mientras parece que ignoran hasta las primeras nociones de la moral pública [*OC*, x, 444 = *RG*, 183].

En este aspecto, Robespierre no acepta la resignación de Voltaire, su ilustración a medias. A la fábula de Voltaire de la Razón y la Verdad que se refugian nuevamente en el pozo del que habían salido engañadas por falsas esperanzas,[36] él habría podido oponer estas dos mismas figuras mientras continúan combatiendo intrépidamente a la luz del sol

[35] Se trata de mitos de fundación del legislador, en que la *auctoritas* es puesta en la base de la *veritas*, del mismo modo en que lo es en Foucault el poder. No toda la narración por lo demas se autolegitima, porque, por ejemplo, toda la historia de la filosofía, de Sócrates a Kant y más allá, testifican el esfuerzo constante de la filosofía por ponerse en discusión a sí misma y por fundamentar los propios discursos sobre bases críticas.

[36] La fábula (recordada en M. Vovelle, *La Révolution contre la Raison. De la Raison à l'Être suprême*, *op. cit.*, pp. 7-8) muestra la Razón y la Verdad, que, después de haber vivido siempre ocultas en un pozo, deciden finalmente salir, atraídas por el espectáculo de la renovación de Europa gracias a los principios ilustrados. Pero luego, visto que las masacres y la maldad de los hombres no han cesado del todo, vuelven a entrar desilusionadas en sus escondites.

para afirmarse contra los males del mundo y los déspotas que son en parte responsables. El precio pagado por Robespierre para modificar el escepticismo de Voltaire sobre la posibilidad de cambiar el mundo es el de la intolerancia, de la institución de un monopolio público de la razón y de la verdad.

La razón jacobina no sólo sale del "pozo", sino irrumpe con decisión en la realidad, rechazando la idea misma de esconderse. Más bien se vuelve tan visible y difundida por todas partes penetrando en las instituciones y en las conciencias para llevar a cumplimiento aquel proyecto prometeico de emancipación, que ya ha inducido a las sociedades humanas a dar la escalada al cielo y controlar el poder de los rayos a través de la ciencia,[37] pero todavía no ha podido extenderse a las relaciones políticas y sociales: "La primera parte de la revolución del mundo ya se ha llevado a cabo: ahora debe realizarse la otra mitad" *(ibid.)*. Razón y religión deben, juntas, contribuir a iluminar el hemisferio para muchos todavía oscuro de la virtud civil y del bien, transformando la revolución en una teofanía, en la aparición de un Dios que finalmente promete aliviar, también sobre la tierra, los sufrimientos de los hombres.

Para que la ilustración no permanezca demediada, Robespierre sostiene la necesidad de explorar el 'corazón de tiniebla' humano, de descubrirlo e iluminarlo mediante la luz que emana del universal.[38] Esto lo conduce a una especie de primado de la razón práctica, que no excluye —sino más bien exige— el uso riguroso de la razón teorética y científica con el fin de ayudar a la otra parte no iluminada del globo intelectual y moral a salir progresivamente de la oscuridad y a manifestar su rostro oculto.

Éstos son, en efecto, los presupuestos del vasto programa ético-político anunciado a la Convención: "Nosotros queremos sustituir los usos por los principios, las conveniencias por los deberes, la tiranía de las modas por el dominio de la razón" *(OC*, x, 352 = *RG*, 160), esto es, establecer normas universales y públicas en lugar de la aparente espontaneidad de la costumbre y de la incontrolable autoridad de la tradición. El derecho natural ha comenzado a codificar en fórmulas jurídicas escritas tales principios.

[37] Una de las más brillantes causas ganadas por el joven abogado Robespierre en Arras, en 1783, tenía por objeto precisamente la reivindicación de la utilidad de los pararrayos, que se difunden —no sin contrastes— alrededor de esa década; *cfr.* H. Meidingers, *Geschichte des Blitzableiters*, Karlsruhe, 1888, pp. 25*ss*.

[38] También para Kant la Revolución francesa ha tenido el gran mérido de mostrar a través de signos rememorativos, demostrativos y pronósticos (esto es, referentes al pasado que no se olvida, el presente en acto y las expectativas del futuro) que el progreso del género humano es posible, que el paso a la mayoría de edad de los hombres no está obstruido, que la otra mitad del globo no está destinada a permanecer para siempre en las tinieblas.

Como universales, ellos extirpan los abusos, los privilegios, las discriminaciones, familiarizando la igualdad y la virtud. Robespierre se da cuenta de que su presa es intrínsecamente débil, que se requieren tanto violencia inicial o virtud heroica para trasplantarlos y consolidarlos, como tiempo para apropiárselos, para 'somatizarlos'. Después de haberse desanclado —precisamente gracias a los principios— de las viejas costumbres contaminadas por el despotismo, los ciudadanos podrán eventualmente retornar al respeto de las costumbres como hábitos, a un automatismo al cuadrado o, mejor, a una espontaneidad reconstruida, o bien a una inmediatez de la conducta mediata de la absorción y de la metabolización en su interior de leyes racionales:

> La obra de arte de la sociedad sería aquella de crear en él [el ciudadano] un rápido instinto para las cosas morales, el cual, sin la lenta ayuda de la razón, lo llevase a hacer el bien y a evitar el mal; puesto que la razón de cada hombre extraviado por las pasiones a menudo no es más que un sofista, el cual defiende su causa [*ibid.*, x, 452 = 195].

La voz de Isis

Dado que la voluntad general se manifiesta en un primer momento a través de los principios universales, sobrevive sólo si logra articularse en costumbre, en instituciones y dispositivos jurídicos. El proceso de elaboración de las normas se presenta por ello en forma invertida respecto a los métodos precedentes: no se pasa ya de un cuerpo de valores compartidos —aun cuando sea de manera irreflexiva— a su consciente codificación. Se parte, al contrario, de criterios racionalmente pre-establecidos y se procede luego a su injerto (programado y artificial) en las costumbres, en los sentimientos y en las pasiones de los pueblos.

Por un lado, la razón se esfuerza por cristalizarse en costumbres, por fundar una 'tradición revolucionaria', virtualmente capaz de renovarse; por el otro, porque la revolución no puede apelar al pasado próximo que ha contribuido a cancelar, ella es paradójicamente costreñida a prolongar las propias raíces en el futuro en busca de alimento y de legitimación. Indicando metas que lograr, formulando previsiones, suscitando esperanzas, seculariza el *igual* pascaliano, elevando ulteriomente el porcentaje de incertidumbre y de riesgo. Si, en efecto, sus promesas no se cumplen en tiempos socialmente aceptables, las responsabilidades del fracaso no podrán ser descargadas al infinito sobre las conspiraciones de los enemigos internos y externos o sobre las "duras réplicas de la historia". La revolución misma deberá, antes o después, reconocer haber introducido, desde los orígenes, un mecanismo interno de autodestruc-

ción. Dadas las premisas, no le queda por lo demás sino una única alternativa, que incluye ella también —aunque en positivo— una cláusula de autodisolución. Con base en esta última, no apenas la *régénération* haya concluido su curso y el recto "instinto" moral se haya sustituido a las costumbres actualmente corrompidas, la revolución abdicará solemnemente a sus prerrogativas y declarará terminado el periodo de suplencia conjunta de razón y terror.[39]

La educación revolucionaria se propone reformar tanto la razón como el sentimiento, soldar el universalismo a la comunidad, la norma al impulso del corazón, las leyes transitoriamente inexorables de la política a la promoción de vínculos duraderos de solidaridad. Al diluir a través de las generaciones la glacial rigidez de los principios, dejándoles el tiempo y los recorridos adecuados para encauzarse en el "instinto" vuelto vigoroso y transparente, el pensamiento jacobino intenta precisamente evitar de manera anticipada aquella concepción 'abstractamente' racionalista de la racionalidad que le vendrá reprochada.

La disolución de la contradicción, con base en la cual los individuos llegan a conseguir la propia autonomía a través de medios sustancialmente heterónomos, no está, por lo demás, prevista a breve plazo. Cada uno permanecerá todavía, de manera simultánea, protagonista y antagonista de sí mismo. Por un periodo indeterminado, "aquello que produce el bien común" permanecerá "terrible", en el sentido de Saint-Just. En el momento, sin embargo, en que la preocupación por el interés general se imponga a las conciencias, también la virtud dejará de ser demasiado exigente. Cesará de configurarse como una serie de actos aislados que requieren formas de heroísmo y sacrificio unilaterales y respetará mayormente el natural deseo de autoconservación y de desarrollo de la 'potencia de existir' de los individuos.

Una vez alcanzada la meta, el despotismo de la libertad, con el conexo miedo de la muerte, podrá finalmente extinguirse. La revolución se presentará entonces como un doloroso, pero indispensable, rito de paso a la mayor edad del género humano. En la perspectiva de Rousseau y de Kant, aparecerá como una severa pedagogía colectiva finalizada al abandono, en un principio penoso, del estado de minoridad, al que los hombres —satisfechos de beneficios colaterales— usualmente se aficionan. Por lo menos implícitamente, también los jacobinos atribuyen a la ley moral y a la razón la naturaleza de "Isis". La invisten, esto es, de

[39] Esto no significa, sin embargo, que los jacobinos miren a una especie de 'soberanía mimética', en que aquel que manda esté obligado, en una sociedad de iguales, a homologar el propio comportamiento al nivel medio de la moralidad vigente de los ciudadanos, imitando las ideas, los gustos y hasta los defectos más tolerables y extendidos, para hacerse pasar por cualquiera de ellos.

aquel carácter de sacralidad y de "respeto" *(Achtung)* que se reserva, según Kant, a una divinidad cuyo rostro debe siempre permanecer parcialmente oculto, sustraído a la mirada irreverentemente indagadora y directa de quien desconoce la majestad:

> La diosa velada, delante de la cual nosotros desde ambas partes doblamos nuestras rodillas, es la ley moral en nosotros, en su inviolable majestad. Advertimos ciertamente su voz y comprendemos también perfectamente su mando; mas cuando lo oímos dudamos si la voz viene del hombre, de la soberanía de la propia razón o si viene de otro, cuya esencia es desconocida al hombre, y que el hombre habla por medio de esta razón.[40]

La ley moral constituye un puente entre lo divino y lo humano. En efecto, se podría sostener, con igual fundamento, que ella es —al mismo tiempo— "en nosotros" y "sobre nosotros" (o, al menos, que su naturaleza nos deja una saludable inseguridad sobre la propia procedencia).

Todavía: para Kant, como para los jacobinos, el temor y el temblor son justificados también frente a su sublime majestad de la razón, a aquello que existe en el hombre tan elevado que lo conduce hasta el ignoto confín de sus poderes. Si tal reverencia llegase a faltar, los aspectos y los deseos peores prevalecerían, instaurando la anarquía: "Cada hombre encuentra en su razón la idea del deber y tiembla cuando oye su voz inflexible, si se agitan en él inclinaciones que intentan persuadirlo a desobedecer".[41]

Sin embargo, el temor no excluye la esperanza. Ella provee al querer la energía suplementaria para concentrarse mejor en la realización de los propios fines; es premisa de libertad, entendida como creación y experimentación de lo nuevo, búsqueda de un 'futuro absoluto'. La esperanza no se reduce, por consiguiente, a simple consolación, a subrogado de promesas vanas o sin respuesta, a "pan del pobre". Aunque parezca haber hoy perdido parte de sus significado y de su *pathos*,[42] ella ha desarrollado históricamente tanto un esencial rol de sostén de la proyectualidad revolucionaria, como la función de excitante y de estupefaciente que subestima los obstáculos que todo proyecto encuentra a causa de la complejidad y de la relativa imprevisibilidad de los acontecimientos.

Únicamente después de la liberación colectiva de las "cadenas de la

[40] Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton der Philosophie*, en *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 405, trad. it. de A. Massolo: "Di un tono di distinzione adottato recentemente in filosofia", en *Studi Urbinati*, XLI (1967), p. 120.

[41] *Ibid.*, p. 402 (trad. it. cit., p. 117). El "ojo viviente" de la divinidad continúa vigilando sobre la razón jacobina, debilitando los intentos de la filosofía política moderna (de Maquiavelo a Hobbes y a Espinosa) por deducir la soberanía de orígenes sólo humanos.

[42] Para algunas consideraciones más específicas sobre la actualidad remito a R. Bodei, "La speranza dopo il crollo delle speranze", en *il Mulino*, XL (1991), n. 333, pp. 5-13.

esclavitud" —impuestas a cada uno tanto por otros como por las propias pasiones—, la opresión sufrida y voluntariamente soportada aparecerá inconcebible. Se volverá casi obvia la inversión de óptica operada por Rousseau en el *Contrato social*, cuando rechaza la idea de una natural desigualdad entre los hombres, por la cual algunos estarían destinados a mandar y otros a obedecer. Aristóteles —dice Rousseau— estaba en lo justo; sólo tenía el error de intercambiar una situación de hecho por una condición inmutable:

> Aristóteles tenía razón, pero tomaba el efecto por la causa. Cada hombre nacido en esclavitud nace para la esclavitud; nada es más cierto. Los esclavos pierden todo en sus cadenas, hasta el deseo de liberarse; ellos aman su servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento. Por consiguiente, si existen esclavos por naturaleza, es porque existen estados de los esclavos contra la naturaleza. La fuerza ha hecho los primeros esclavos, la vileza los ha perpetuado.[43]

Los medios hasta ahora indispensables para derribar la opresión y para destetar a la humanidad menor de edad de su inclinación a la servidumbre no serán ya necesarios. La monstruosa alianza entre libertad y despotismo, virtud y terror, razón y violencia, felicidad y muerte podrá ser, en perspectiva, anulada. Incluso será el tiempo mismo, la aceleración del movimiento histórico impreso por la revolución, el que alumbre la otra mitad del mundo moral, y complete la ilustración demediada en que se habían detenido los representantes de la "secta" de los enciclopedistas. La historia futura escindirá, en efecto, los compuestos amalgamados por la fuerza, dividiendo los 'centauros' conceptuales y políticos que unían en el mismo cuerpo despotismo y libertad, virtud y sacrificio, odio y fraternidad, miedo y esperanza. En la vida individual y en aquella asociada el lado humano podrá así separarse del ferino. Violencia, rigorismo de la razón y de la voluntad, obsesión de la muerte y cultos de la regeneración aparecerán como palancas para levantar la naturaleza humana de la humillación padecida en la historia, para restablecer, a un nivel más alto, las relaciones interrumpidas entre la "razón", vuelta sofística, y el "corazón", degradado a sentimiento inarticulado o mudo.

Actualmente, se afirma, es necesario ser atroces, para que los descendientes sean felices. La revolución remueve las causas que vuelven a los hombres malvados y corruptos, utilizando para tal fin, por la última vez, los medios de los opresores. Sólo a este precio, la razón podrá deponer su coraza, desanclarse del miedo y de la esperanza y comprender cómo tanto el egoísmo como el sacrificio de sí son actitudes complementarias,

[43] Rousseau, *CS*, I, II.

que se pueden abolir juntas, como lados de la misma actitud socialmente condicionada.

La revolución jacobina —aquí examinada en su 'gramática'— deja en herencia a la teoría filosófica y a la práctica política siguiente un dilema crucial: aun cuando es declarado provisorio, el uso del terror, de la tiranía y de las pasiones violentas, en lugar de conducir a la libertad y a la igualdad, ¿no corre el peligro, por su "abstracción", de desencadenar efectos contraproducentes, de obtener lo contrario de aquello que se propone? Mas, por el contrario, al presentar a los revolucionarios como torpes aprendices de brujos, incapaces de mantener bajo control las fuerzas destructoras evocadas, ¿no se incurre, sin embargo, en el peligro opuesto de constituir de antemano un cómodo pretexto a favor del inmovilismo o de una concepción lenta del metabolismo social?

Sería necesario tener la fuerza de dirigir la mirada, teórica e históricamente, hacia estos ídolos (razón, terror, moral) cuya imagen no sería lícito o prudente remirar a la cara. Quizá Gorgona e Isis revelarían entonces un elemento común, una opacidad enceguecedora, a la que no sería imposible habituarse o 'mitridatizarse'; quizá la mirada dirigida hacia abajo, 'removiendo el Aqueronte', y aquella hacia lo alto, levantando en parte el velo de un misterio glorioso, mostrarían una secreta connivencia.

Sin olvidar el trágico avance que el mundo y la conciencia de miles de millones de hombres han realizado incluso a través de tales acontecimientos traumáticos, esta voluntad de comprender podría contribuir, por un lado, a limitar los daños residuales provocados por la permanencia del conglomerado razón-miedo-esperanza en las instituciones y en la mentalidad y, por el otro, a evitar que cualquier proyecto de cambio de gran aliento se condene de antemano como precursor de efectos perversos, como si ellos constituyesen un éxito fatal de la protervia prometeica de la especie humana. A fin de que los problemas no sean removidos y olvidados con mala conciencia, es necesario por tanto ejercer mayormente el valor intelectual, ignorando los consejos (en otras circunstancias del todo sensatos) de Kant respecto a la "Isis" de la razón y de la ley moral o del Virgilio dantesco por lo que respecta a la Gorgona:

> Vuélvete hacia atrás y mantén los ojos cerrados;
> porque si se muestra la Gorgona y tú la ves,
> sería imposible retornar jamás al mundo.[44]

[44] Dante, *Inferno*, IX, vv. 55-57.

Rumiar la historia

Desatar los nudos que ligan la razón a las pasiones y la libertad al terror significa también no sucumbir hoy al deseo de imitar las soluciones simétricamente antagónicas elaboradas inicialmente por los revolucionarios franceses y por Burke. La democracia moderna nace en efecto del encuentro, todavía *in itinere*, de una tradición radical jacobina, de carácter movimentista y centralista, y de una tradición liberal-conservadora, oportunista y ligada a los criterios hiperrealistas de concreción. La primera, arrollada por el Termidor o por el Imperio napoleónico, no ha dejado sin embargo sólo la ceniza, sino también el "fuego" de las ideas en la mente de los hombres y chispas errantes de esperanza en sus expectativas. La segunda, en su momento victoriosa, ha producido un 'elogio de la lentitud', de la empiria y de la historia.

Desde las burkeanas *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, ha pesado sobre los jacobinos la acusación infamante de "abstracción", sinónimo de racionalidad fría, carente de pasiones, incapaz de aferrar la realidad y que se vuelve tanto más despiadada e inhumana, cuanto más el mundo resiste a su intervención burda e inadecuada. Guiados por una ética de la intención y por una voluntad fanáticamente inflexible, los revolucionarios pretenden renovar la sociedad y acelerar la dinámica de los acontecimientos, sin darse cuenta de que sus ideas y sus "inmortales principios" se apoyan en una concepción estática de la "naturaleza humana", invariante en el tiempo y en el espacio (sobre un "paradigma perdido", según la expresión de Edgar Morin).[45]

La oposición a las "abstracciones", interpretadas como visiones intelectualistas y aprioristas de los procesos de transformación, ha tenido su aspecto positivo en la creación y en el desarrollo de una nueva concepción de la historia, de aquel "historicismo" de que Burke ha ofrecido la primera, ejemplar, versión.[46] En este caso, el término debe ser entendido como sinónimo de una creciente atención en lo que se refiere no

[45] Taine ha elaborado una de las formulaciones más duras y cortantes de este argumento polémico, vuelto lugar común:

> No existe nada más peligroso que una idea general en cerebros estrechos y vacíos: puesto que están vacíos, ella no encuentra algún saber que le ponga obstáculo; y puesto que son estrechos, ella no tarda en ocuparlos por entero. Desde aquel momento en adelante ellos no se pertenecen ya, son dominados por ésta; el hombre es poseído, en el sentido propio del término. Algo que no está en ellos, un parásito monstruoso, un pensamiento extraño y desproporcionado vive en ellos, ahí se desarrollan y generan las voluntades maléficas de que está repleto [*GR*, 47-48].

[46] Entre los pocos estudios sobre el historicismo de Burke, después del capítulo del clásico libro de F. Meinecke (*Die Entstehung des Historismus*, en *Werke*, vol. III, Munich, 1959, trad. it.: *Le origini dello storicismo*, Florencia, 1954, pp. 217-228), *cfr.* W. Rodney Kilcup, "Burke's Historicism", en *Journal of Modern History*, LIX (1977), pp. 394-410.

sólo a los efectos perversos, sino también a los obstáculos, los desniveles locales, la viscosidad y la tortuosidad de los recorridos históricos.

Burke no repudia simplemente la razón en favor de las ilusiones. Tiende, más bien, a considerarla una instancia interna del curso de la historia, a volverla solidaria con la maduración lenta de las costumbres y a entrelazarla con la idea de una ineliminable y fructuosa complejidad (*cfr. RRF*, 225-226). turbar tal ritmo lento de crecimiento, romper la continuidad temporal, cancelar la memoria del pasado, cortar los hilos de la tradición, modificar de manera irreversible e irreparable los ya precarios equilibrios de lo existente equivale a cometer un delito para el que no existe pena adecuada. Afortunadamente tal proyecto parece destinado a fracasar. En efecto, si se olvidara verdaderamente el pasado y "ninguna generación pudiera así vincularse a la anterior" (*ibid.*, 267), los hombres avanzarían a tientas, como ciegos.

Recuperar la memoria y la tradición significa para Burke, sin embargo, impedir la directa incidencia sobre todas aquellas expectativas y esperanzas de felicidad pública, que —surgidas en el pasado— se proyectan sobre un futuro radicalmente diverso del presente. El culto de la historia y de la tradición tiende con esto a transformarse en un antídoto contra la revolución, clásicamente definida como *rerum novarum cupiditas*, amenaza permanente a la duración de cualquier sociedad: "El espíritu de innovación es en general el resultado de un temperamento egoísta y de visiones limitadas. Los pueblos que no vuelven hacia atrás a sus antepasados no sabrán ni siquiera mirar al futuro" (*ibid.*, p. 192).

Si contra la ruptura con el pasado, perpetrada por los revolucionarios, se reivindica la continuidad histórica, contra la razón iusnaturalista se subraya, en cambio, la exigencia de una clara separación de la humanidad de la dimensión natural. En particular, contra Rousseau, no es verdad que el hombre sale bueno de las manos del Creador y que luego la civilización lo corrompe. Por fuera del vivir civil, él es precisamente un ser "desnudo y trémulo", que tiene necesidad para sobrevivir de ilusiones. Cerrada ya la edad de las luces, la lógica de la fantasía creadora sustituye nuevamente aquella de la razón. No se trata ya —como en Robespierre— de promover mitos de la razón, sino de regresar a los mitos de la imaginación. Ellos son indispensables para abandonar a los hombres "destinados a viajar por los oscuros senderos de una vida laboriosa" a su inmutable "destino", sin ilusionarlos con vanas promesas de felicidad y de igualdad universal.[47] Y aunque Burke esté convencido de que

[47] Es éste un lenguaje que será retomado por los termidorianos, en el momento en que prometen poner fin al miedo y a la violencia de los *sans-culottes* revolucionarios. Así se expresa, en efecto, el primero pradial del año III un juez de Dieppe a propósito de los hombres de baja extracción que habían asumido el rol de protagonistas durante el Terror: "La

"nosotros los ingleses [...] no nos hemos dejado vaciar de nuestros sentimientos para llenarlos artificialmente, como pájaros embalsamados en un museo, de paja y trapos e insípidos fragmentos de papel que exaltan los derechos del hombre" *(ibid.*, p. 256), se trata, ya, implícitamente también para él, de una imaginación artificialmente manipulada, programada para fabricar —esto es, para reproducir en serie— sentimientos y emociones. Surge la sospecha de que se habla tanto más de espontaneidad y de sentido de la historia, cuanto más se teme que estamos desapareciendo (algo semejante parece acontecer a los jacobinos en su insistencia sobre la "virtud").

Nada podría de cualquier modo ilustrar mejor el ideal burkeano de la tranquila, longeva, lacónica y 'bovina' robustez de las tradiciones y de los sentimientos de los ingleses que esta imagen idílica —digna de un cuadro de Constable— utilizada con el fin de hacer resaltar por contraste la violenta, pasajera, rumorosa, fastidiosa inquietud de los grillos parlantes de la Revolución francesa:

> Sólo porque una media docena de grillos a la sombra de un helecho hacen resonar un campo entero con su molesto chirrido, mientras millares de grandes bovinos reposan a la sombra de la británica encina y rumian en silencio, no es de creerse que sólo aquellos que hacen ruido habiten el campo, o que sean numerosos o que, después de todo, sean otra cosa, a pesar de su estrépito importuno, que minúsculos, efímeros, míseros insectos destinados a vivir no más de una hora *[ibid.*, 255].

La rumia silenciosa de la historia y de las costumbres crea la 'metafísica influyente' sobre la que se fundan las principales convicciones del historicismo conservador: la libertad no dosificada temporalmente e ignara de los condicionamientos es justamente tan explosiva cuanto la potencia "de un gas que se desencarcela violentamente".[48]

opresión y la tiranía los habían sacado de su nulidad social. La justicia y la humanidad les han hecho recaer sin duda para siempre" *(cfr.* R. Cobb, *The Police and the People. French Popular Protest 1789-1820*, trad. it. cit., pp. 212-213).

[48] *RRF*, 159, y *cfr. ibid.*, 341. Burke retoma esta imagen de su gran coterráneo Jonathan Swift, que en *A tale of a Tub* de 1704 alude a la libertad como a un *wild gas* que *brookes loose (cfr.* J. Swift, *A Tale of a Tub*, al cuidado de A. C. Guthkelch y D. Nicol Smith, Oxford, 1958², pp. 215-216). Sobre esta y otras metáforas de Burke, *cfr.* Ph. E. Ray, *The Metaphors of Edmund Burke: Figurative Patterns and Meanings in His Political Prose*, Diss. Yale, 1973; I. Kramnick. *The Rage of Edmund Burke*, Nueva York, 1977, y R. Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)*, *op. cit.*, pp. 58-59.

UN QUIASMA

Mientras Burke está para el mantenimiento de las fes y de las ideas consideradas del mismo modo que conglomerados en parte casuales o de terrenos aluviales que resultan de depósitos acumulados y hechos fértiles en tiempos largos, los jacobinos se muestran en cambio decididos a la disgregación y a la excavación en profundidad de estas formaciones histórico-geológicas, de modo que se puedan examinar las componentes y crear estructuras de sentido y de poder menos accidentales y menos estratificadas en formas jerárquicas. Por este motivo, quieren ilegitimar y abolir los privilegios que se derivan de la tradición y de la historia, sustituyendo con la razón y la equidad el arbitrio y las discriminaciones.

¿Por qué se debería, por lo demás, considerar la historia y la tradición como un metro o medida de juicio, cuando ellas han siempre significado opresión o esclavitud para la mayoría de los hombres? La "abstracción" jacobina, su virtual rechazo de la historia, ¿no es quizá la manifestación más clara de la voluntad de no dejarse desanimar o intimidar por el cúmulo de *detritus* que remover o por la cantidad de vínculos que romper para introducir el orden y la coherencia de la razón? Precisamente porque la distancia entre aquello que somos y aquello que podremos ser se presenta enorme, es necesario apresurarse a colmar el hiato entre la concreción excesivamente concreta atribuida al existente y las posibilidades de vez en cuando maduras de lo abstractamente posible, haciendo fructificar las semillas —hasta ahora dispersas y sofocadas— de los principios universales. Rechazando el fetichismo de lo real y la prosecución de fines quiméricos, se logrará quizás ofrecer a la naturaleza humana renovada por el desarrollo no impedido de sus potencialidades un futuro del 'corazón antiguo'.[49]

En ciertos aspectos, los revolucionarios resultan, pues, menos abstractos y naturalistas de cuanto se crea. Aunque son 'naturalistas' por lo que respecta a la razón y a la virtud, que existen potencialmente desde siempre, como blandas compresas o leyes esculpidas en el corazón de los hombres, son en cambio, a su modo, 'historicistas', ya que consideran la historia como el conjunto de condicionamientos reales que se deben reconocer y quitar. Sus adversarios son, en cambio, historicistas porque recurren a la historia y a la tradición para explicar las diferencias en el desarrollo de los pueblos y de los individuos y para poner en guardia contra la tentación de forzar los ritmos inerciales de crecimiento

[49] *Cfr.* la relación, presentada en enero de 1794 por el diputado H. Grégoire, "Rapport sur l'ouverture d'un concours pour les livres élémentaires de la première éducation, par Grégoire (séance du 3 pluviose)", *op. cit.*, en L. Hunt, *Politics, Culture & Classes in the French Revolution, op. cit.*, p. 10.

por parte de cuantos sobrevaloran la mirada sinóptica y previsora de los hombres (y, sobre todo, de aquellos que se autoproclaman sus vanguardias), pero son 'naturalistas' por cuanto se refiere a la presunta inmodificabilidad de algunos aspectos de lo existente, dado que consideran eternos tanto el egoísmo y el destino de las clases oprimidas como el primado (vuelto) natural de la aristocracia de sangre y de la monarquía.

Resulta de ahí una especie de quiasma, de esquema en "X", y una doble, cruzada ceguera específica, un doble escotoma: para los revolucionarios existe naturaleza en el avance e historia en los obstáculos a él; para los historicistas hay historia en las dificultades del desarrollo y naturaleza en las resistencias que se le oponen. Además: para los primeros la realidad debe adecuarse a la verdad; para los segundos la verdad debe adecuarse a la realidad. Esto es, mientras para los revolucionarios la política resulta de un proyecto universal 'abstracto', en el mejor sentido, puesto que representa una lucha para disolver todas las concreciones arbitrarias que la realidad histórica ha consolidado, para los historicistas la política es, en cambio, una sapiente prolongación de la historia natural con otros medios.

Ambas posiciones se desarrollan sobre la base de presupuestos, a menudo inconscientes y de cualquier modo jamás suficientemente analizados, que atribuyen un nuevo rol a las pasiones en la formación de la política y de la individualidad. Se presume, así, que el cuerpo social es de por sí inerte: cuando es demasiado lento en sus movimientos debe, por consiguiente, ser impulsado hacia adelante mediante masivas dosis de energía pasional, capaz sin embargo de activar la razón y la virtud; al contrario, cuando su aceleración resulta demasiado rápida, se piensa que se debe moderar el paso según el modelo burkeano de *prudence*. Otra asunción preanalítica está constituida por la creencia en el hecho de que la herencia moral del pasado y el poder de las tradiciones se hallan fuertemente debilitados o agotados, al menos a nivel de la conciencia de los sujetos. También aquí las perspectivas divergen, aun permaneciendo complementarias: en efecto, es necesario para los jacobinos completar la destrucción y reconstruir el edificio de la sociedad sobre nuevos fundamentos designados por la 'razón apasionada' o, de otra manera, para los historicistas, readaptar las viejas convicciones y las viejas costumbres a las exigencias que gradual y localmente se modifican.

La amnistía de la memoria

El periodo que sigue inmediatamente a la caída del poder jacobino no obedece, sin embargo, ni a la permanencia del ideal revolucionario de

discontinuidad histórica, ni a la plena victoria del esquema burkeano de la continuidad como recuperación del pasado. Al menos para lo inmediato, el curso de los acontecimientos se demuestra más inventivo e imprevisible que los modelos elaborados para simular la dirección.

Los representantes del régimen termidoriano se dan, pues, cuenta de la impracticabilidad del proyecto de una completa *régénération* del cuerpo social, aunque luego vuelvan gradualmente a considerar las diversas formas de desigualdad y de no libertad, de egoísmo y de corrupción no sólo constitutivas de la naturaleza humana, sino más aún útiles al bienestar colectivo. La posterior abolición del calendario revolucionario, decretada por Napoleón, 'normaliza' y reintegra en el *continuum* temporal el acontecimiento histórico traumático por excelencia, eliminando simbólicamente la excepcionalidad (esto es, simultáneamente, el carácter de ruptura con el pasado, la convicción por la que cada momento inaugura o desarrolla el proceso de cambio en la esfera de la actualidad, la apertura a largo plazo de las expectativas colectivas hacia un 'futuro absoluto'). No se da un nuevo inicio, un "año cero" desde el que la historia y la humanidad deberían recomenzar (aun si esto no impidiese a algunos temer y a otros esperar que, así como una vez la revolución "estalló", ella podría siempre querer completar su camino interrumpido). Si se lo observa bajo este perfil, el historicismo aparece —en términos más generales— como el esfuerzo de reabsorber el discontinuo en el continuo, de reducirlo a un simple infausto paréntesis de desorden, ciertamente doloroso, pero que se puede cerrar después de que toda crisis, al igual que una fiebre, ha sido superada.

Pero los termidorianos no se limitan a cicatrizar las heridas provocadas a la sociedad del periodo del terror jacobino, ni reconstruyen la continuidad histórica con el auxilio de la memoria. Se sirven de otra técnica: de una especie de amnesia-amnistía de la memoria, de una *damnatio memoriae* colectiva y autoimpuesta. Esto es, olvidan o trastornan hechos y episodios que aparecen comprometedores o demasiado dolorosos para ser recordados. Proclaman así definitivamente cerradas heridas que deben todavía cicatrizarse o anulan retroactivamente lo acaecido. El proceso que pone fin a la Revolución ve protagonistas a muchos de aquellos que de ella han sacado legitimidad y que han estado directamente implicados en aquello que aparece ahora como un "sistema" de delitos. Pero ve también un pequeño número de hombres que rechazan el nuevo curso de los acontecimientos y permanecen aferrados a la imagen inmóvil de un pasado reciente del cual brilla la esperanza de un futuro remoto que rescate las expectativas. Por esto, por un lado, se asiste al transformismo desenvuelto y desvergonzado de muchos, y por otro, a la larga fidelidad atribuida por algunos a la teoría y a la práctica de la tradición jacobina aun cuando ella aparece ya fracasada.

El caso de los jefes termidorianos —ellos mismos, en gran parte, regicidas y terroristas— no está aislado. Más bien, parece típico de todas las fases terminales de las revoluciones modernas. Constituye ya "el espectro", la prueba que han envejecido, de que han perdido la "eterna juventud" que se atribuían, manifestando *l'usure et la décrépitude qui tuent les rêves.*[50] Es el final de los miedos, pero también el de las esperanzas.

Triunfan, junto a los más llamativos fenómenos de la moda y a una renovada alegría de vivir de sectores que habían sufrido la Revolución, el nuevo realismo y el paso declarado a una política de potencia y de expansión militar de la república que —vuelta compacta y 'regenerada' en su fuerza movilizante— 'olvida' y resarce a los sectores derrotados con los dividendos del *esprit de conquête*, expiando así lo inexpiable.

Con la acostumbrada dramaticidad evocadora del historiador que no acepta la ley del olvido y de la *damnatio memoriae* de los episodios traumáticos del pasado, que dialoga con los muertos para poder comprender el sentido de las acciones de los vivos,[51] Michelet describe la escena de Robespierre conducido al patíbulo, en el momento en que las pasiones y los intereses de individuos, que incluso lo habían una vez apoyado e idolatrado, cambian de sentido y sus enemigos, que han quedado en la sombra, pueden finalmente cobrar una venganza:

> Robespierre, envuelta la cabeza en un trapo sucio manchado de sangre, negro, para sostener la mandíbula dislocada, en la situación horrible que jamás tocó a ningún venido, soportando el peso de la maldición de un pueblo, conservaba su actitud inflexible, el firme comportamiento, la mirada enjuta y fija. Su inteligencia era firme, planeaba sobre la situación y sin duda distinguía aquello que había de verdad y aquello que había de falso en los furores que lo perseguían [...] eran horribles las ventanas, alquiladas a no importa cuál precio. Figuras desconocidas, que escondidas por largo tiempo, habían salido a la luz. Un mundo de ricos, de rameras, se disponía a presenciar el espectáculo desde aquellos balcones. Gracias a aquella violenta reacción de la sensibilidad pública, se atrevía a mostrar su furor feroz. Ofrecían un espectáculo intolerable sobre todo las mujeres. Desvergonzadas, semidesnudas, con la excusa de que se estaba en julio, adornado el seno con flores, apoyados los codos sobre el terciopelo, asomándose hasta medio cuerpo sobre la vía Saint-Honoré, con los hombres detrás, gritaban con voz agria: "¡Muera! ¡A la guillotina!" Con atrevimiento sacaron fuera, aquel día, los grandes *toilettes*, y tuvieron, en la tarde, cena de gala. Nadie se contenía ya. De Sade salió de la prisión el 10 termidor [...] Robespierre había bebido toda la hiel del mundo.

[50] *Cfr.* B. Baczko, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution, op. cit.*, pp. 56*ss.*, 92*ss.* y 351-353.

[51] Para usar una expresión de Mona Ozouf, Michelet no ha querido realizar *le travail de l'oubli; cfr.* M. Ozouf, "Thermidor et le travail de l'oubli", en su *L'École de France. Essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, París, 1984, pp. 91-108.

> Llegó al final a su término, en la plaza de la Revolución. Subió con paso firme los escalones del patíbulo [...] Murió digno, grave y simple [...] Pocos días después del Termidor, un hombre, que vive todavía y que entonces tenía diez años, fue llevado por sus padres al teatro, y a la salida admiró la larga fila de brillantes carruajes que, por primera vez, golpeaban sus ojos. Gente en chaqueta y sombrero bajo decía a los espectadores que salían: "¿Desea un carruaje, *patrón?*" El niño no entendió aquellos términos nuevos. Pidió explicaciones y se le dijo sólo que había habido un gran cambio, con la muerte de Robespierre.[52]

Junto con el más abyecto miedo, termina, con el Termidor, también la "gran esperanza". Al menos provisionalmente todos los "ciudadanos" quedan puestos en su lugar. Las jerarquías sociales se restauran, expectativas y deseos regresan a su sitio. Pero nada, en el bien y en el mal, podrá volver a ser lo que era.

[52] J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, *op. cit.*, vol. II, pp. 1146-1147 y 1148, y R. Barthes, *Michelet par lui-même*, París, 1969, trad. it.: *Michelet*, Nápoles, 1989², pp. 76-79. Sobre la mentalidad de este periodo, *cfr.* F. Gendron, *La jeunesse dorée. Épisodes de la Révolution française*, Quebec, 1979. El mismo Barthes señala también la atracción de Michelet por la muerte y por aquel "don de lágrimas", que debe ser característico del historiador:

> Mi juventud fue oscurecida por una bella enfermedad, típica sin embargo del historiador. Amaba la muerte. Por nueve meses viví a las puertas del Père-Lachaise, era mi paseo de entonces. Sucesivamente habité por la Bièvre, en medio de grandes jardines de conventos, otros sepulcros. Llevaba una vida que se habría podido llamar enterrada, no teniendo otra compañía que aquella del pasado ni otros amigos que los pueblos sepultados.

(J. Michelet, *Histoire de France*, *Preface* de 1869, París, 1871, p. XV y R. Barthes, *Michelet par lui-même*, trad. it. cit., p. 133.)

ÍNDICE GENERAL

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de noviembre de 1997 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

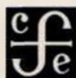
A lo largo de la historia, las pasiones han sido condenadas como factores de pérdida temporal de la razón, por lo que se han buscado estrategias para aplacarlas. Sin embargo, para entender las pasiones desde el punto de vista filosófico, habría primero que analizarlas como instrumentos de dominio político.

El estudio de Remo Bodei reconstruye los usos de las pasiones. A través de un análisis de amplio alcance teórico e histórico, *Geometría de las pasiones* muestra cómo la oposición entre razón y pasiones indica el fracaso de los sistemas éticos y políticos que fluctúan entre normas represivas y actitudes laxistas.

Miedo y esperanza, en su tensión complementaria, constituyen los núcleos generadores. Desde ellos se articula una búsqueda que atraviesa algunos pasajes del pensamiento filosófico (Spinoza, Descartes) y algunos momentos ejemplares de la teoría política (en particular el jacobinismo francés, como inspiración de las ideologías que han institucionalizado tanto el miedo como la esperanza).

La creación de una posible lógica del deseo y el examen del origen de los problemas modernos nos remiten a la urgencia de solucionarlos ante la imposibilidad de eliminarlos.

Remo Bodei (Cagliari, 1938) es catedrático de historia de filosofía en la Escuela Normal de Pisa y ha sido profesor visitante en varias universidades de los Estados Unidos. Ha publicado *Sistema y época en Hegel* (1975), *Multiversum* (1983), *Descomposiciones. Formas del individuo moderno* (1987) y *Ordo amoris. Conflictos terrenales y felicidad celeste* (1991).





Diseño e ilustración: Teresa Guzmán Romero